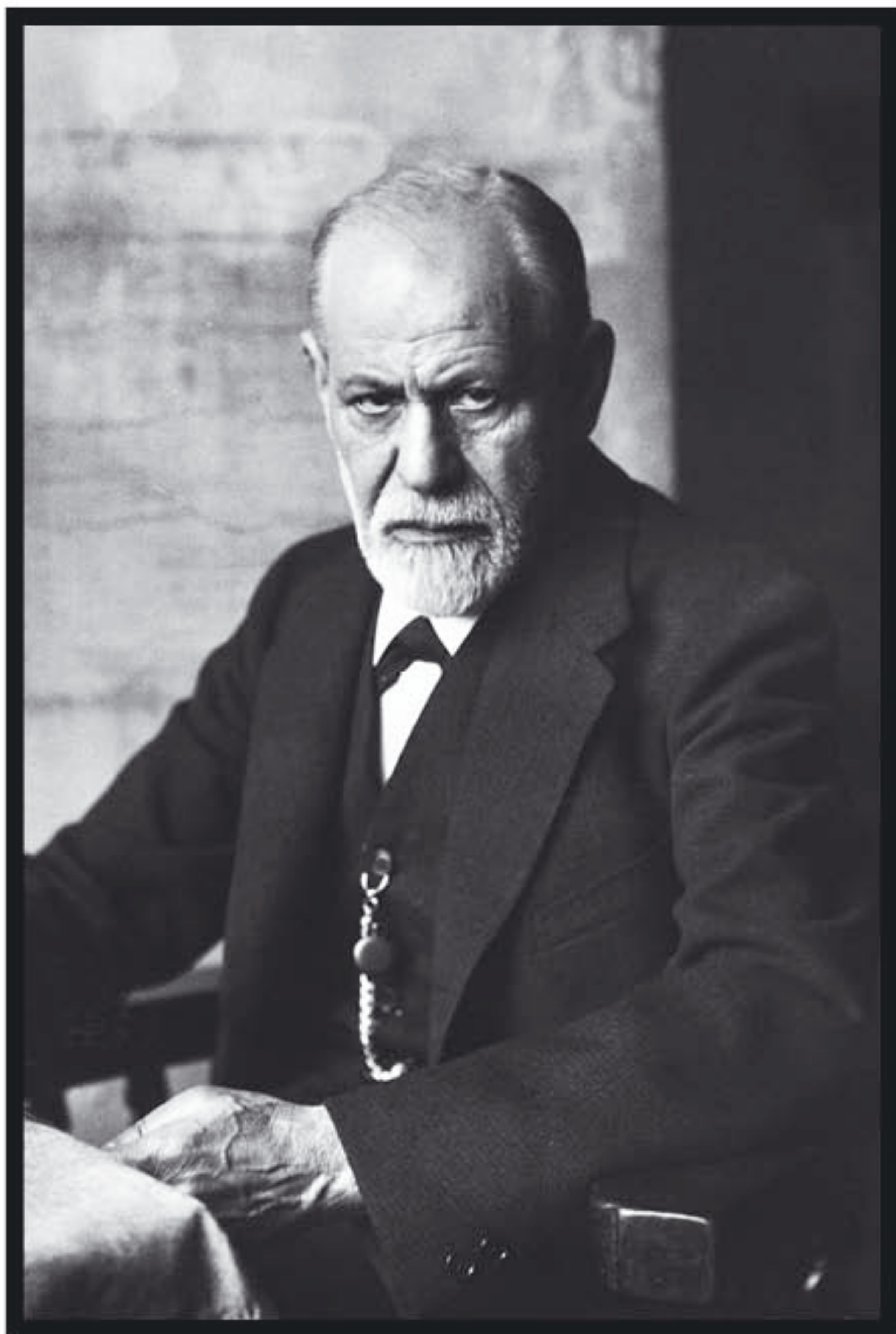
اندیشه و هنر ۲۷ (۱۰۲)



روانشناسی

آیا فروید را می‌توان جهانی کرد؟

نشر انستیتو گوته



زیگموند فروید، پدر علم روانکاوی، ۱۹۲۶
Photo: Ferdinand Schmutzer

پیشگفتار

روانشناسی

پس از ابداع روانکاوی توسط زیگموند فروید در اواخر قرن نوزدهم روانشناسی مدعی شد که مانند پزشکی علم و نظریه‌ای در سطح دانشگاهی است. و اما آیا این ادعا بجاست؟ در حالی که دست‌شکستگی در همه جا یکسان است نمی توان آن را در مورد آسیب روانی و پارانویا ادعا کرد. صرف نظر از اینکه در فرهنگهای مختلف به رفتار «عادی» و «غیرعادی» چه اسمی بگذارند و مردم تحت اوضاع خاصی تحت چه نوع فشار روانی قرار گرفته باشند می توان با اطمینان خاطر گفت که عوامل روانی در زندگی همه‌ی انسانها نقش مهمی دارند. و اما فشار روانی چیست و چه رفتاری عادی یا غیر عادی است بستگی به مورد و زمینه‌ی فرهنگی خاص دارد. درست در این نقطه، جهان شمولی هر نوع روانشناسی خاتمه می یابد.

صرف نظر از این مسئله - یا شاید هم درست به همین علت - برای ما اهمیت داشت که روانشناسی را موضوع اساسی این شماره قرار دهیم. چرا که تأمل در زمینه‌های فرهنگی و تفاوت واکنشها در برابر فشارهای روانی بسیار آموزنده و روشنگرانه است.

از اینرو این شماره را با دو مقاله شروع می‌کنیم که مسئله را از دیدگاه دو روانشناس که به روانکاوی اشتغال دارند، مطرح می‌کند. آیا نوشته‌های زیگموند فروید امروز برای مردم هند و جهان عرب اهمیتی دارند؟ برخلاف انتظار به نظر می‌رسد که جواب مثبت باشد. **سلمان اختر** یکی از روانشناسان هندی‌تبار مسلمان که در ایالات متحده تدریس می‌کند این موضوع را توضیح و گزارش می‌دهد که مرزهای روانکاوی ابداعی فروید کجاست و در چه صورتی می‌توان از این مرزها فراتر رفت که برای همه‌ی انسانها قطع نظر از فرهنگشان اعتبار داشته باشد. در مصاحبه‌ای با **جمال بنانی** روانشناس مراکشی این مسائل را با مثالی از جهان عرب روشن می‌کنیم.

این حقیقت شناخته‌شده‌ای است که خشونت و مسائل روانی باهم در ارتباطند. آلیس میلر، یکی از مشهورترین روانکاوان قرن بیستم به ریشه یابی این مطلب می پردازد و مبنای آن را در دوران کودکی جستجو می‌کند.

در همه‌ی این اختلافات ضعیف‌ترین عناصر جامعه یعنی زنان و کودکان بیش از همه در معرض تهدید قرار دارند. **حوریه عبدالواحد** و **جمال صبح** در مورد جنگ داخلی سوریه که با کمال بی‌رحمی ادامه دارد نشان می‌دهند که زنان و کودکان با چه مصائب انسانی روبرو هستند و خشونت با زنان و کودکان با چه ایدئولوژیهای انحرافی توجیه می‌شود.

و اما درجوامعی هم که جنگی درنگرفته مسائل روانی وجود دارد. اینجا نیز بار دیگر ضعیف‌ترین اعضای جامعه قربانی خشونت هستند. و بطوری که در مورد ایران می‌بینیم بسیاری از این جوامع حتی مشکل دارند که این گونه مسائل را به بحث بگذارند.

از طرف دیگر، غرب ثروتمند هنوز نتوانسته است رابطه‌ی خود را با مهاجرت روشن کند و همچنین به نظرمی‌رسد که دلایل روانشناختی برای اسلام‌هراسی وجود داشته باشد. مهاجران به‌ویژه کسانی که از جهان اسلام برخاسته‌اند با مسائل روانی خاصی درگیرند. در اینجا به‌طوری که روانشناسانی مانند **مریم شولراجاق** و **زیگرید شایفله** و **حاجی خلیل اصولوجان** نشان می‌دهند رفتار همدلانه‌لازم است و نه تحمیل بی‌قید و شرط سازگاری و همرنگی با جامعه به طوری که احزاب دست راستی می خواهند .

موضوعات و یافته‌های روانشناسی در هنر و ادبیات نیز نقش مهمی دارند، چه به عنوان مضامین هنری و چه به صورت موضوع و ابزار بیان که در رمان **روزا یاسر حسن** نویسنده‌ی سوری بوجه احسن موضوعیت یافته‌اند و **اشتفان میلیش** ادبیات‌شناس آلمانی آنها را نشان داده است. و اما بازی ظریف و زیرکانه‌ی ادراکات روانی را در جایی می یابیم که ابتدا هیچ انتظارش را نداریم: در مساجد لاهور. تصاویر معمایی آنجا به ما می‌آموزند که ما فقط چیزی را می‌بینیم که فکر می‌کنیم می‌دانیم و انتظار دیدنش را داریم. مقاله‌ی پایانی ما نشان می‌دهد که با وجود این، چگونه ممکن است چیز نو و دیگری را ببینیم.

یکی از مهیج‌ترین شماره‌های اندیشه و هنر در انتظار شماست.

سردبیر

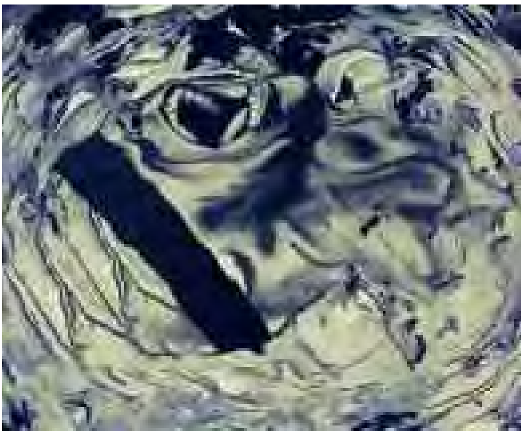
روانشناسی









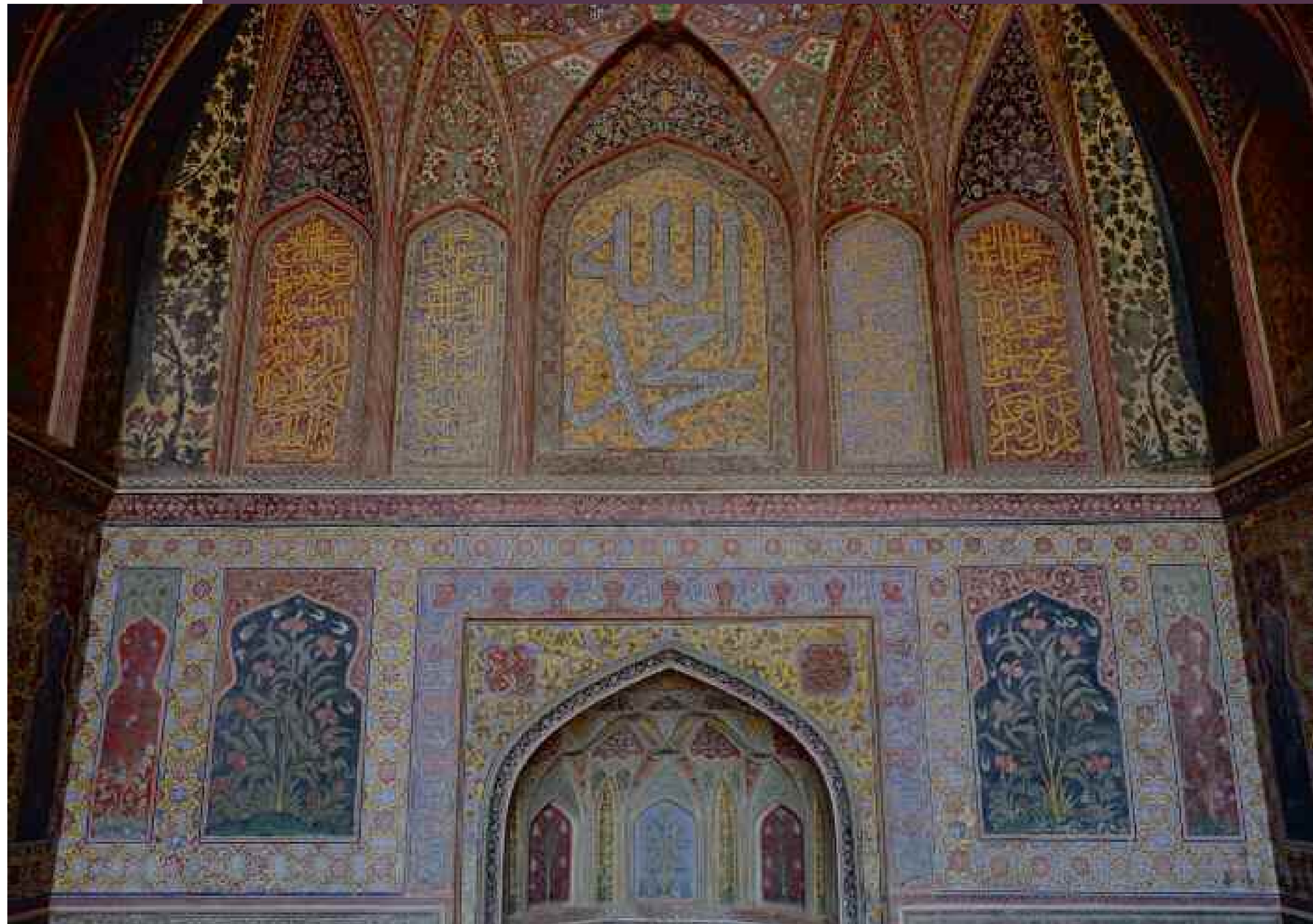


نگاه ویژه



روانشناسی

محراب مسجد وزیرخان
در لاهور پاکستان
Photo: Stefan Weidner



■ با در نظر داشتن تنش میان ماهیت اساساً یکدست انسان در سراسر جهان و گفتمان‌های متفاوت وجودی در شرق و غرب، هرچه بیشتر مشخص می شود که گرچه فراوان شناسی فرویدی اعتباری جهانی دارد، ولی مفاهیم رشد و روش شناسی درمانی روانکاوی، اروپا محورند و اگر قرار شود در در دنیای غیر غرب کاربرد داشته باشند، نیاز به تغییرات کارشناسانه دارند. از سوی دیگر، دیدن این که کاهشگرایی شکاکانه فروید در برابر وجود خدا به مفاهیم نظری در عرصه بسیار گسترده تری راه داده، دلگرم کننده است.

آیا فروید را می توان جهانی کرد؟

روانکاوی و دنیای غیر غربی

نوشته‌ی سلمان اختر

روانکاوی در آغاز قرن بیستم در اروپای غربی آغاز شد. بنیانگذارش زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) همچون بیشتر شاگردان و آشنایانش یهودی بود. همه اعضای انجمن روان شناسی چهارشنبه که او آن را در حدود سال ۱۹۰۲ در وین اتریش راه انداخت یهودی بودند و هنگامی که این گروه برگزیده گسترش یافت تا انجمن روانکاوی وین را تشکیل دهد بیشتر اعضا و بازدیدکنندگان خارجی آن نیز یهودی بودند. گرچه این ویژگی از ابتدای کار انجمن وجود داشت این کیفیت تک قومی کم کم فروید را نگران کرد. او احساس کرد که این موضوع می تواند مانع پذیرش گسترده تر روانکاوی شود. از این رو او کارل یونگ را که قومیتی کاملا نوردیک داشت و هم‌چنین ارنست جونز را که اهل ولز بود به عضویت حلقه روانکاوی پذیرفت. اگرچه تلاش او برای آنکه یونگ را جانشین خود قلمداد کند با مشکل روبرو شد با این حال درهای کنیسه ضمیر ناخودآگاه به روی مسیحیان باز شد. با این حال تاثیرات روحی، بین فردی و سیاسی - اجتماعی این ترکیب در آن زمان در نظر گرفته نشد. فروید بارها بر این نکته تاکید کرد که در مورد رنج روحی آنچه مهم است حقیقت روحی است نه واقعیت بیرونی.

برخورد با واقعیت «واقعی» تاثیر شرارت نازی ها بر بازماندگان اردوگاه‌های مرگ و نسل بعدی آنها به بیداری قومی - فرهنگی شدید روانکاوی منجر شد. روشن شد که ذهن فرد از محیط اجتماعی - سیاسی او جدا نیست و ساختار روحی برای پایداری و تعادل نیازمند انگیزه‌های بیرونی است. بعلاوه وجود مهاجران یهودی بدنبال هولوکاست در اروپا به برخورد کلینیکی روانکاوان مهاجر با بیماران آمریکای شمالی و جنوبی منجر شد که از نظر فرهنگی با اروپایی ها تفاوت داشتند. این وضع نکته‌ای را روشن کرد مبنی بر این که پذیرفتن تفاوتهای نژادی و مذهبی می تواند روند روانکاوی را پالایش کند، حال آن که نادیده گرفتن آنها می تواند به پیچیده کردن این روند بیانجامد. روانکاوی در حالی که عمدتاً به دنیای درون مربوط است، از آن پس شروع به توجه بیشتری به واقعیتهای بیرونی کرد. با تغییر الگوهای جمعیتی در سراسر جهان و بخصوص با تغییر ترکیب جمعیتی در ایالات متحده آمریکا و اروپای غربی اوضاع حتی مبهم تر شد. مهاجران از شرق به غرب از ملیتهای مختلف (مانند هندی ها، ایرانی ها، نیجریه ای ها و ترک ها) و مهاجران مذهبی (مانند هندوها و مسلمانان) به عنوان بیمار، کارآموز یا عوامل حرفه ای به صفوف روانکاوی پیوستند. در نتیجه کاربرد نظریه و فن روانکاوی که در غرب بسط یافته بود، روی جمعیتی که از نظر قومی و فرهنگی دارای تنوع بود مورد تردید قرار گرفت. پیدایش علاقه نسبت به روانکاوی در قسمتهای هرچه بیشتر شهری شده هند، چین، ژاپن و کره جنوبی و تا حد کمتری ترکیه به این تردید ها دامن زد. غنا بخشیدن به روانکاوی با اصطلاحات منطقه‌ای اجتناب‌ناپذیر شد.

بنابراین بررسی تازه‌ای از این فرزند معنوی فروید لازم شد. با این حال انجام این کار یا حتی برعهده گرفتن آن به طرزی بامعنی باید بر این نکته تاکید می نهاد که آثار او و پیروانش در چهار مقوله جا می گیرند. اول، فراروانشناسی؛ دومُ فرضّیه رشد شخصیت و انحرافات آن؛ سوم، رویکرد درمان به اختلالات عاطفی؛ و چهارم گمانه‌زنی درباره خلاقیت، مذهب و تمدن بطور کلی. توجه به این چهار مقوله در روانکاوی و اعتبار باالقوه آنها در فرهنگ‌های مختلف در پی می‌آید:

فراروانشناسی فروید به درک خود از پدیده های ذهنی از دیدگاه‌های پویشی، مکان‌نگرانه و اقتصادی «فراروانشناسی» اطلاق می کرد. دیدگاه پویشی پدیده‌های ذهنی را از نظر تعامل میان نیروها توضیح می‌داد. این نیروها ممکن بود در تقابل با هم قرار داشته باشند یا به هم کمک کنند. می‌توانستند مربوط به دوران کودکی یا معاصر باشند و ممکن بود پیش رونده یا پس رونده باشند. ممکن بود نقطه‌ی اتکای روشنی داشته باشند و دارای اهداف احساسی باشند یا احیاناً نشان دهنده‌ی اخلاقیتی باشند که در سنین تکوین شخصیت برای فرد درونی شده باشند. تعامل میان این نیروها منجر به تضادهای فراروانی


جغد یا پرنده ای شکاری دیگر با بال افراشته با تفاوت‌های جزیی در بالای تصاویر گلدان در طاق‌های ضربی و دالان‌های منتهی به نمازخانه مسجد وزیرخان به چشم می خورد
Photo: Stefan Weidner

می شود. آنگاه ممکن است نتایج مختلفی به بار بیاید: از جمله شکل‌گیری انطباق، ارضای سرکوب شده یا تغییر شکل یافته، پنهان نگاه داشتن تمایلات، شرم و فلج روحی. جنبه مکان‌نگرانه به این واقعیت اشاره دارد که تفکر، احساس و عمل انسان دارای جنبه‌های آگاه، نیمه آگاه و ناآگاه است. اولی برای بشر شناخته شده‌است، دومی را می تواند به سرعت بشناسد و سومی کاملاً در خارج از حوزه‌ی هشیاری ما وجود دارد و نمی توان آن را به آسانی به سطح آورد. آن سه پدیده علاوه بر جایگاه روحی، ویژگی‌های عملی جداگانه ای دارند. وسیله بیان سیستم‌های آگاه و نیمه آگاه نمایشی و زبانی است در حالی‌که وسیله‌ی بیان ناخودآگاه ملموس و حسی است. بعلاوه، میان آگاه و نیمه آگاه و همچنین میان نیمه آگاه و ناآگاه تمایزاتی وجود دارد. موارد ناآگاه هنگام عبور از این موانع از شکل ارائه چیزها به بیان کلامی تغییر می کند. با مطرح کردن مدل سه جانبه ذهن یعنی اید، اگو و سوپر اگو (نهاد، من و فرامن) عملیات دفاعی من و برخی از فرامین فرامن نیز تا لایه‌های ژرف تر ضمیر ناآگاه قابل پیگیری هستند.

جنبه اقتصادی به انرژی نیروهای پشت پدیده های ذهنی مربوط می شد و فرض را بر این می گذاشت که انرژی روحی ماهیت فرایندهای ذهنی را تعیین می‌کند، تحرک آسان و آستانه پایین برونداد روند اولی، و ثبات و آستانه بالای برونداد روند ثانوی را تعیین می کرد. روند اولی خواهان برطرف کردن آنی تنش است و امکان جایگزینی یک چیز را با چیز دیگر فراهم می‌سازد و از ملاحظات زمان و تضاد پیروی نمی کند. روند ثانوی متکی به نمودهای زبانی است ، به منطق ارسطویی وفادار است، به زمان احترام می گذارد و به تفکر عقلانی مدد می‌رساند. از دیگر مفاهیمی که ذیل جنبه اقتصادی مطرح می‌شد می توان از شدت تمایل، میزان تهییج، برطرف کردن تنش‌ها و کوانتوم عاطفه نام برد که لازمه‌ی حیات روحی است.

دو جنبه دیگر نیز بعد بر این مرزبندی‌های فرویدی افزوده شد: جنبه ژنتیک که همه‌ی عواطف، تفکرات و رفتار بزرگسالی را به اشکال اولیه آنها در دوران کودکی ربط می داد و جنبه سازگاری که بنا بر آن همه رفتارهای انسان هدف مفیدی را برای فرد برآورده می‌ساخت.

این پنج جنبه فرا روانشناسی (پویشی، مکان‌نگرانه، اقتصادی، ژنتیک، و انطباقی) و فهرست عملیات یا سازو کارهای دفاعی ذهن که بعدها به آنها افزوده شد (مثلا سرکوب، فرافکنی، دلیل تراشی، عمل‌زدایی، نفی و جدا سازی) سنگ بنای نظریه روانکاوی و جنبه های دیرپای مورد پذیرش عام آن را تشکیل می دهند. مطالعه روانکاوانه داستان، شعر و زندگی‌نامه‌هایی از سراسر دنیا و کارهای کلینیکی با بیماران مهاجر از ملیتها و قومیتهای بسیار پراکنده به نحوی اقناع کننده نشان دادند که فرا روانشناسی فرویدی برای درک ذهن شرقی به اندازه درک ذهن غربی مفید است. آنچنان که گفتار بعدی نشان خواهد داد، چنین جامعیتی در دیگر ایده‌هایی که روانکاوی به ارمغان آورده وجود ندارد.

رشد شخصیت فروید و پیروان اولیه‌اش بخصوص کارل آبراهام، ساندور فرنزی و اتو فنیشل نظر مشخصی را در باره‌ی نحوه رشد تدریجی یک نوزاد بی روح به صورت یک بزرگسال که همه کارهایش را به خوبی انجام می‌دهد و دارای حس خودمختاری، ثبات و شخصیت است ارائه دادند. آنها با احترام به نقش وراثت نظریه خود را بر پایه‌ی تاثیرنیازهای بدنی (دهانی، مقعدی، آلتی) نوزادان بر شکل گیری روابط شان با والدین و دیگر افراد مهم در دوران کودکی آنها بنا نهادند. عکس العمل محیط نسبت به این تلاشها تعیین کننده‌ی راحتی، برخورداری، فعالیت و تکامل قابلیتهای روانی است. بر اساس این نظریه کار ذهن متکی به الگو های بدنی است. تفاوت جنسیتی جنبه حیاتی داشت و در نظریه ابتدایی روانکاوی، کودک مونث موجودی نفرین شده بود که از نظر جنسی فرودست به شمار می آمد و ایده "رشک آلت مردانه" نیز از همانجا منشا گرفت. از آنجا که دختر چیز زیادی برای از دست دادن نداشت، نیاز چندانی هم به محدود کردن خود از نظر اخلاقی نداشت. مردان که باید با تهدید اختگی رویارو می شدند از نظر اخلاقی و داوری متفکرانه برتر از زنها به شمار می آمدند. فروید اعلام کرد که کالبد آدمی سرنوشت او را تعیین می کند. و هرچند که او نقش رابطه اولیه فرد با مادرش را می پذیرفت، توجه او همچنان معطوف به عواقب شکل مثلثی و اودیپی خانواده بود. رویارویی با صحنه مهم هم آغوشی والدین از نظر فروید بسیار دردناک بود و کوشش اودیپی در شکل گرفتن خصوصیات شخصیتی فرد تاثیر سهمگینی داشت.

مدل کلاسیک رشد تا حد زیادی تحت تاثیر اصلاحی فمینیسم و داده‌های مربوط به مشاهده‌ی رفتار نوزاد بود. متفکران برجسته روانکاوی پس از فروید از جمله ملانی کلاین، دانلد وینیکات، رونالد فیربرن، و مارگارت ماهلر تاثیر شکل دهنده‌ی رابطه‌ی مادر و فرزند در دوران طفولیت را مطرح کردند و بر دیالکتیک میان موتور عاطفی به ارث رسیده از طریق ژنتیک نوزاد، خلقیات یا بازتاب رفتاری مادر نسبت به فرزند تاکید ورزیدند. اینک در شکل گیری شخصیت به وابستگی و جدایی اهمیتی بیشتر از تمایلات اودیپی و ترس از اختگی داده می شد. اهمیت اساسی بدن دیگر در مرکز توجه نبود و عقلانیت جای آن را گرفته بود. مرکزیت آلت مردانه در نظریه فروید رد شد و حالا روانکاوان می توانستند شاهد نوع متفاوتی از اخلاق گرایی در زنان باشند؛ اما در هر حال زنان از این نظر کمتر از مردان شمرده نمی شدند. رشک اندام مردانه دیگر جنبه همیشگی و همه جایی نداشت بلکه تنها در مواردی دیده می شد که در خانواده از ارزش زن کاسته شده و بر عکس بر ارزش پدر و برادر تاکید بیشتری شده باشد. دیگر جامعه را بطور کلی نمود خارجی ساختاری فراروانی به شمار نمی آوردند، بلکه آن را عامل تازه ای می دانستند که بر شخصیت در حال رشد تاثیر می گذارد.

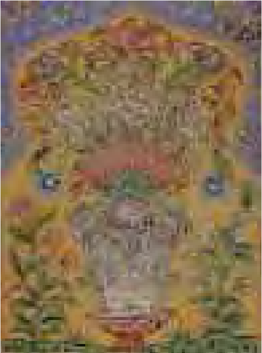
تفوق بلامنازع روانشناسی غربی همه نظریه پردازان سفید پوست و اروپایی تبار بودند. همه بیماران و کودکان مورد مشاهده که این فرضیه‌های رشد بر اساس رفتار آنها شکل گرفته بود سفید پوست و اروپایی بودند. سیستم بسته‌ای بود که به آرامی اما نه بطور نامحسوس یک تفوق انگلوساکسون و یهودی - مسیحی را بر رشد ذهنی رنگین پوستان و شرقیان نیز تعمیم می داد. روانکاوان سفید پوست اروپایی، آمریکای شمالی مسیحی و یهودی خط خاصی از رشد را طبیعی اعلام می کردند و فکر می کردند که همان خط در مورد بچه‌های ژاپنی، عراقی و سودانی نیز مصداق دارد. به این که با در نظر داشتن تفاوتهای شدید خانوادگی، شرایط زیست، فرهنگ عامه محلی، روابط فرهنگی و اعتقادات مذهبی ممکن بود چنین امری درست نباشد توجهی نمی شد و این تفاوت تا مدتهای مدیدی به رسمیت شناخته نشد.

با اطمینان می توان گفت که دو عملکردی که روانکاوی در رشد کودکان از هم مجزا کرده، یعنی پایان دوران قدرت نوزادی که در آن به همه‌ی خواسته‌های طفل توجه می شود، و برقراری حایلی میان او و محارم، در شکل گیری شخصیت در همه جا، با هر نژاد و مذهبی اهمیت دارند. از این پرسش‌ها فراوان است. یک کودک چقدر باید از نظر روانی از والدین خود جدا شود تا طبیعی دانسته شود؟ در بهداشت روانی چه میزانی از اختلاط بدنی مجاز است؟ چه میزان نگرانی درباره‌ی خانواده، بزرگترها، و در واقع حتی جامعه بزرگتر در مورد اتخاذ تصمیم های مهم طبیعی است؟ آیا اشیاء مربوط به دوره‌های انتقالی مانند عروسک خرسی، یا یک پتوی نرم که یک کودک غربی در دوسه سال اول زندگیش به آنها وابسته می شود بخشی عادی از روند رشد او را تشکیل می دهند یا این که این اشیا به فرهنگ‌های خاص مربوط هستند که در آنها کودکان را خیلی زود به سمت استقلال می رانند یا هل می دهند؟ طول عادی دوران شیر دادن بچه از پستان مادر چقدر است؟ چه میزان تماس پوست به پوست میان کودک در حال رشد و والدین خوب است؟ آیا ساختار روانی کودکی که در خانواده ای کوچک زندگی می کند با ساختار روانی کودکی که در خانواده ای بزرگ شامل چند نسل رشد می کند مشابه است؟ در جوامعی که والدین اتاق مشخصی ندارند و بچه ها و بزرگسالان با هم در یک اتاق می خوابند چه اتفاقی در مورد تحریک و حساسیت نسبت به اتاق خواب والدین می‌افتد؟ آیا عقده‌ی اودیپ یک مفهوم جهانی است؟ نمایش تمایلات اودیپی باید تا چه حد آشکار و قابل رؤیت باشد؟ آیا اضطراب اختگی فرویدی در جوامع مسلمان که در آن اغلب پسران در اوج دوران اودیپی خود در چهار یا پنج سالگی ختنه می‌شوند ابعاد بزرگتری دارد؟ آیا این اضطراب در میان هندوها که اصلاً اهل ختنه نیستند به کلی برطرف می شود؟ آیا دوران نوجوانی باید پرآشوب باشد؟ و پرسشهایی از این قبیل.

خبر خوب این است که درباره این نوع پرسشها مطالب زیادی نوشته می شود و دوران استعماری اولیه روانکاوی در حال از میان رفتن است. مفهوم ژاپنی آمایی و «تابوی نگاه نکن» که توسط تاکیو دویی و اوسامو کیتایاما بیشنهاد شده، مفهوم چینی عقده ترحم فرزندی که توسط مینگ دانگ کو ابداع شده و مفهوم های هندی مشغولیت مادرانه و سیتاشاکتی و عقده تریشانکو که به ترتیب از ابداعات سودیر کاکار، جاسوات گوزدر و ساهیلش کاپادیا هستند از جمله موارد تازه وارد شده به فرهنگ روانکاوی اند که همگی از شرق آمده اند. همچنین علاقه روبه افزایش نسبت به روانکاوی در ترکیه و ایران نیز قطعاً فرآورده‌های مفهومی خود را خواهند داشت. هلال و تخت روانکاوی کتابی که سلمان اختر ویرایش کرده هم اکنون نیز بر جریان های بین اسلام و روانکاوی تاکید گذاشته است. نوشته های عآیشه عباسی (خانم روانکاو پاکستانی ـ آمریکایی) و یاسر الدباغ تنها روانکاو متولد عربستان سعودی در جهان گامهای مشابهی در زمینه وضع نظریات مشابه است. اما انتظار می رود که نظریه روانکاوی رشد، بیشتر از اینها به موقعیت جهانی دست یابد.

تکنیک درمانی نظر فروید درباره این که «بیماران هیستریک از آنچه به یاد می آورند در رنجند» مبنای فرضیه اساسی روانکاوی درباره ماهیت آسیب شناسی روانی است. در اصل تصور می شد که همه‌ی رنجهای روانی ناشی از تجربه، خیالپردازی و عقده‌های حل نشده دوران کودکی باشد. رنج بزرگسالان بی موقع بود و بیان تغییر شکل یافته و عقلانی

شده جنگ فراروانی بین امیال سرکوب شده و دستورات اخلاقی‌ای بود که علیه آنها داده می شد. علاوه بر آن، بیشتر آسیب های روانی ناشی از تثبیت عقده اودیپ دوران کودکی تلقی می شد. هرچند که باید به این امکان که رویدادهای دردناک دوران کودکی بر مسایلی که در بزرگسالی بروز می کند سایه افکنده است بهایی داده می شد، روانکاوانی که بعد از فروید آمدند و کارشان بر دوران رشد پیش از اودیپی مبتنی بود، این را نیز بر عقاید قبلی افزودند که وابستگی مختل شده و بدبینی ناشی از آن، عدم اعتماد، گرسنگی، خشم، و حرص نقش مهمتری در رنجهای روانی افراد در دوران بزرگسالی آنها ایفا می‌کنند.


گلدان با قاب در دالان منتهی به شبستان مسجد وزیرخان. در اینجا نیز تصویر صورت به شکل مینیاتور کشیده شده است. چشم ها با دو گل لاله‌ی سیاه مشخص شده اند. بدنه‌ی گلدان بینی را مجسم می‌کند و بشقاب زیر آن لب یا دهان است. تصویر در کل حیوانی (مثلاً یک خرس) را نشان می‌دهد.
Photo: Stefan Weidner

دو دیدگاه آسیب شناسانه علت و معلولی بر روشهای بهبودبخشی که برای برخورد با آسیب شناسی روانی ابداع شده بود تاثیر می گذاشتند. روشی که توسط فروید پیشنهاد شده بود و به طور کورکورانه دست کم دو نسل بعدی روانکاوان از آن پیروی می کردند بر سه پایه‌ی فنی ناشناس ماندن، پرهیز و بی طرفی متکی بود. روانکاو خود را آشکار نمی کرد و صرفاً مانند یک آینه رفتار می کرد، و بی آنکه خود شناخته شود رویدادهای درونی بیمارش را بازتاب می داد (ناشناس ماندن). او به تقاضای بیمار برای درمان شهوانی پاسخی نمی داد چرا که در آنصورت لذت جایگزینی به بیمار ارائه می شد و این مداخله مانع حل تضادهای درونی بیمار می شد (پرهیز). در ضمن روانکاو موضعی بدون داوری اتخاذ می کرد و از تمایلات، اخلاقیات و واقعیات زندگی بیمار فاصله می‌گرفت (بی طرفی). او صرفاً به بیمار امکان می داد که «تداعی آزاد» داشته باشد (بدون شرم، و بدون سانسور کردن جریان ذهنی اش به هنگام بیان آنها)، به مقاومت بیمار در برابر این رفتار اشاره می کرد و بعد به تعبیر و تفسیر آنچه را که بیمار می گفت می‌پرداخت و آنها را به احساسات و تخیل او نسبت به روانکاو مرتبط می‌کرد (انتقال). به این ترتیب تضادهای دوران کودکی از نو جان می‌گرفت. این روش موجز درمان روانکاوی بعد ها با افزودن روابط و مداخلات گرم تر، عاطفی ، و دوجانبه ملایم تر شد. اما همه این کارها در چارچوب درمان بیماران سفید پوست غربی توسط روانکاوان سفید پوست غربی انجام می شد. این روش را چگونه می‌توان در مناطقی از جهان اعمال کرد که در آن بیمار ممکن است «خود» جداگانه و خودنگری نداشته باشد و دارای یک حس هویت جمعی باشد که بر جدایی شخصی مقدم است؟ مفهوم ارائه شده توسط آلن رونالد تحت عنوان «خود خانواده» در میان هندی ها یکی از این موارد است. در این مورد مشاهدات ایرمگارد دتبارن روانکاو آلمانی که زمانی دراز در چین کار می‌کرد نیز مصداق دارد. او دریافت که نوعی حالت جمعی در آسیا وجود دارد بطوری که کلمه «من» در زبان چینی همان کارکردی را ندارد که در زبان هند و آلمانی دارد. دتبارن فرهنگ آسیایی را فرهنگ منحنی توصیف کرد و بر این نکته تاکید می‌نهاد که آن نوع ارتباط مستقیم و آزادانه که خاص بیماران غربی است در میان چینی ها که حرف زدن شان حالت مداری و غیر مستقیم دارد رواج ندارد. موک سوک لی نقش پُررنگ ارتباط غیر کلامی در تجربیات کلینیکی کره را با تاکید بیان می کند و شرح می دهد که چگونه ماهیت خانواده محور فرهنگ کره اغلب می تواند مانع از بیان موارد مهمی توسط بیمار به روانکاو گردد. سودیر کاکار روانکاو برجسته هندی دریافته است که در آن کشور علایق انسانی و همدردی توام با احترام روانکاو می‌بایست فعالانه تر و بازتر بیان شود. کاکار همچنین می‌گوید که روانکاو هندی باید دست کم در مراحل اولیه درمان بیشتر آموزشی و معلم‌مآب عمل کند تا باعث درونگرایی فرد در مورد بیان وضعیتش شود. این لازمه اساسی کار اوست چرا که اساسا این امر از ویژگی های ذهنی هندی‌های معمولی نیست.

بنا بر این به نظر می رسد تغییر زیر و بم های فنون درمانی با تمایل بیشتری نسبت به روشهای ارتباطی و بین موضوعی لازمه روانکاوی بالینی در دنیای غیر غربی است. هر چند که باید گفت: هیچ اطلاعاتی درباره چگونگی انجام درمان روانکاوی در میان ملت های آفریقایی و عربی در دست نیست. با توجه به این واقعیت که از عمر روانکاوی اینک بیش از صد و پانزده سال می گذرد، این بی اطلاعی ژئو پولیتیک واقعا باور نکردنی است. اگر و تنها هنگامی که چنین اطلاعاتی در دسترس قرار گیرد پاسداران فنون روانکاوی باید بار دیگر گرد هم آیند و با چالشهای تازه رو برو شوند.

فرهنگ و تمدن فروید کمکهای فراوانی به درک فرهنگ کرده است. او فرایندی را که طی آن عناصر خاص و حتی پنهان ذهنیت به نگارش خلاق تبدیل می شوند مشخص کرده است. او دیالکتیک میان فرهنگ و از میان رفتن طبیعت درونی و حیوانی بشر را که در ناخودآگاه او پنهان مانده بود روشن کرده و فرهنگ مولود سرکوب و و سرکوب ناشی از فرهنگ را توضیح داده است. فروید همچنین در مورد اجتناب ناپذیری جنگ و نه لزوم آن گمانه‌زنی کرده و آن را به پرخاشگری ذاتی بشر ربط داده است. و از همه مهمتر، او عقاید مذهبی را مورد چالش قرار داده است.

مثبت گرایی علمی اوایل قرن بیستم محیط مساعدی برای پذیرش نظریات فروید درباره خدا به وجود آورده بود. او به عقاید روشنفکران غرب در این زمینه امکان بروز داده بود. شرارتهای ناگفتنی که به نام مذهب در اروپا انجام شده بود تایید کرد که قومیت محوری و دوقلوی ذهنی آن یعنی عقاید مذهبی کالاهای خطرناکی بودند. این عوامل به نوعی مستی و برتری طلبی میان گروهی منجر شدند و راه را برای سرکوبی «دیگری»، بیرحمی و نسل کشی باز کردند. روانکاوان اولیه

اروپا که خود قربانی تعصبات بودند با تمام وجود پرتو امیدی را که اعلامیه فروید افکنده بودند دنبال کردند. اعلامیه ای که می گفت مذهب فریبی بیش نیست و علم دیر یا زود به برتری عقلانیت در راهبرد امور بین فردی و اجتماعی می انجامد. بی خدایی و روانکاوی از هم جدایی‌ناپذیر شدند. اعلام شد که خدا خیالی ساخته بشر بود که وابستگی کودک‌وار به موجودات بیرونی ایجاد می کرد و انسان را در برابر سرخوردگی خود به برده تبدیل می کرد. و بعد ها همین عقیده به پدر انسان حضورمطلق داد. فروید اصرار می ورزید که خدا توهمی بود که نیاز به آن با پاسخ دادن علم به پرسشهای رازآلود طبیعت و تقویت ذهنی و مادی بشر از میان می رفت و وابستگی نوزادمانند آدمی محو می شد. روانکاوان بعدی این دیدگاه را پذیرفتند و هرنوع اعتقاد مذهبی را مخالف با بهداشت روانی تلقی کردند.

اما رفته رفته شکاف‌هایی در پوسته سخت این نظریه پدیدار شد. نادیده گرفتن کامل مادر در ترسیم خصوصیات خدا در آثار فروید نکته ای بود که برخی روانکاوان متوجه آن شدند. دیگران شک داشتند که آیا یک ذهن کاملا متکی به عقلانیت ذهن سالمی باشد. آیا بشر به ایمان و اعتقاد ولو از نوع توهمی آن نیاز ندارد؟ اگر امر واقعی و امر غیر واقعی در کنار وجود نداشته باشد انسان چگونه قادر به فعالیت خواهد بود؟ و اگر چنین است، عقاید مذهبی نیز مانند ادبیات، بازیها، و بطور کلی خلاقیت در همین حوزه مبهم درک انسانی قرار می گیرد. اگر از این دیدگاه ممتاز به آن نگاه کنیم، معلوم می‌شود که خدا شعری شکوهمند است. بعلاوه، خدای مورد نظر فروید چهره‌ی پدرانه‌ی مسیحی- یهودیی بود که در آسمان می زیست و عمدتاً هراس انگیز و تنبیه‌گر بود. خدای فروید، برخلاف مثلا خدای هندوها قادر نبود به شکل یک دوست، یک معشوق، یک زن، یک بچه یا یک حیوان جلوه‌گر شود. آنچه از تصور فروید از این هم دورتر بود امکان وجود خدایی بود که اصولا شبیه بشر نباشد و بصورت علم و نظم همیشه حاضری جلوه گر شود که مانند پتویی نرم که بر سر کودکی کشیده باشند در تمام کیهان حضور دارد. در میان روانکاوان پس از فروید ویلفرد بیون در برخی از دیدگاه هایش نزدیکترین فرد به این منظر از اعتقادات مذهبی است.


این هم یک سر دیگر در نقاضی دالان منتهی به نمازخانه مسجد وزیرخان. دو گل ساعتی چشم‌ها را مشخص می کنند. البته با گل‌های بالای سرشان می توانند شاخ‌های یک جانور شاخدار هم باشند.
Photo: Stefan Weidner

این تنش میان روانشناسی فرویدی و مذهب در بردن تفکر روانکاوی به بخشهایی از جهان که اعتقاد به خدا در آن رواج دارد، دارای اهمیت است. این که روانکاوی شروع به مطرح ساختن این معمای بالقوه کرده، از کتابی آشکار می شود که اخیراً منتشر شده و در آن ده روانکاو برجسته به بررسی کتاب فروید درباره مذهب یعنی آینده‌ی یک پندار پرداخته اند و درباره‌ی این که او نیاز بشر به خدا را مورد استهزا قرار داده، بحث کرده اند. این نکته رفته رفته آشکار می شود که علاقه‌ی روانکاوی به مذهب از منشأ روانی اعتقاد به خدا به عملکرد روانی چنین اعتقادی منتقل شده است. بعلاوه، هم بی‌خدایی و هم خدا پرستی در باره‌ی بیماری روانی (اگر اولی ناشی از بدبینی انحرافی باشد و دومی صرفاً در خدمت خودشیفتگی شکاکانه قرار بگیرد) و سلامت روانی (اگر اولی بر مبنای «این همانی» مهرآمیز با والدین بی خدا باشد و دومی موجب تواضع، گشاده دستی و خشنودی جبرانی نسبت به جهان باشد) ساکت هستند. اینگونه ملایم کردن مواضع سخت فروید در برابر اعتقاد مذهبی تا میزان زیادی سازگاری خوشبینانه‌ای میان فرهنگ های شرقی و روان شناسی عمیق غربی ایجاد می کند.

نتیجه این جستار گسترده تحت چهار عنوان فراروانشناسی، رشد شخصیت، تکنیک درمانی و گمانه‌زنی فرهنگی با بدنه آثار فروید و بزرگان بعدی روانکاوی روبرو شده است. این جستار با در نظر گرفتن دیدگاه‌های درون و بیرون مکتب روانکاوی به بررسی میزان اعتبار و کاربرد جهانی آرای روانکاوی پرداخته است. ضمن پذیرش تنش میان طبیعت اساساً یکسان بشر در سراسر جهان و گفتمان‌های متفاوت شرق و غرب، این مقاله به این نتیجه رسیده است که در حالی که فراروان شناسی فروید اعتبار و مصداق جهانی دارد، مفاهیم رشد و متدولوژی درمان روانکاوی اروپامحورند و برای کاربرد در دنیای غیر غربی نیاز به تغییرات خوشبینانه دارند. بسیاری از جمعیت آسیا و آفریقا شکاکیت فروید درباره مذهب را اگر نه توهین آمیز، دست کم غرِیب خواهند یافت.

بنابر این دلگرم کننده است که می‌بینیم کاهش‌گرایی شکاکانه فروید در برابر وجود خدا به طرز فزاینده ای بصورت مفاهیم نظری بسیار گسترده تری مطرح شده اند.

در مجموع روانکاوی چیز زیادی برای ارائه به دنیای شرق ندارد و در آنجا می تواند به عنوان بارقه‌ای از نور برای فردگرایی ذهنی رو به گسترش در آن منطقه عمل کند. با این حال نباید نادیده گرفت که دنیای شرق نیز چیزهای زیادی برای عرضه به روانکاوی دارد و سنت‌ها، فلسفه‌ها و خردمندی آن می‌تواند به دانشی که زیگموند فروید در سپیده دم قرن بیستم آغازگر آن بود غنا بخشد. کتاب تازه‌ای به نام روانکاوی در آسیا که توسط آلف گرلاخ، ماریو ترزا ساویو هوک و سور وارون ویرایش شده و روانکاوان چینی، ژاپنی و کره جنوبی در آن مطالبی نوشته اند، شاهد قانع کننده ای بر این مدعاست.

سلمان اختر استاد روانپزشکی دانشکده پزشکی جفرسون در فیلادلفیاست. از جمله آثار بیشمار او کتاب هلال و تخت روانکاوی است که هدف از نوشتن آن ترسیم نقاط مشترک میان اسلام و روانکاوی بوده است.

SALMAN AKHTAR • CAN FREUD BE GLOBALISED?

ترجمه فریدون سامان

■ مراکش یکی از کشورهای آفریقایی و عربی است که روانکاوی را در حال حاضر بیش از همه این کشورها مورد توجه قرار می‌دهد. مارتینا صبرا در باره‌ی علت آن و درباره‌ی مشکلاتی که هنوز علم روانکاوی در جهان عرب با آنها روبروست با جمال بنانی روانکاو مشهور مصاحبه کرده است.

حادتر از همیشه

روانشناسی در جهان امروز عرب

مصاحبه با جلیل بنانی

شما در مقام یک روانکاو تحولات اجتماعی و سیاسی اخیر را در شمال آفریقا و خاورمیانه چگونه ارزیابی می‌کنید؟

جلیل بنانی این تحولات ابتدا یک طغیان اجتماعی در اثر سرخوردگی و تحقیر و سرکوب بود، تشکیک قدرتمندانه و مستقیم و اساسی در نظام سنتی بود، بخصوص در صلاحیت رؤسای پیشین دولتها. عربها نادرستی پیشداوری رایج درباره‌ی خودشان را که گویا نوکرصفت و منفعل هستند، ثابت کردند. جالب توجه اینکه عاملین اصلی این طغیان انسانهای زخم‌خورده بودند و نه رهبران پرجاذبه. در تونس مردم هویت خود را در سبزی‌فروش دوره‌گردی بازشناختند، تظاهرکنندگان درد و رنج محمد بوعزیزی را در خود بازیافتند. این پدیده ما را وادار می‌کند که در تعبیرات شناخته‌شده تردید کنیم. باید بپذیریم که مردم در این مورد درپی قهرمان آفرینی نبودند بلکه هویت خود را در فرد رنجدیده‌ای بازشناخته بودند.

با وجود این به نظر می‌رسد که مردم اکنون بیش از پیش در جستجوی «مرد قوی» هستند. این را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ به نظر شما به چه علت بخش اعظم جوامع از اقیانوس اطلس گرفته تا خلیج فارس از یک طرف طغیان می‌کنند و اما از طرف دیگر بسیاری از مردم در عین حال در پی راه‌حل‌ها و هویت‌های ساده هستند. به نظر می‌رسد که دوباره می‌خواهند تسلیم پدرسالاری قدرتمندان قدیمی شوند؟

من در این مسئله نوعی بازگشت واپس‌رانده را می‌بینم. شورشیان جوان در سال ۲۰۱۱ شعار می‌دادند: «ما دیگر رئیس نمی‌خواهیم» و می‌خواستند این شعار را در صفوف خود نیز تحقق بخشند. ولی سازمانی بدون رییس به زحمت می‌تواند در درازمدت پایدار بماند و اهداف خود را تحقق بخشد. مستبدان رانده شدند ولی این بدان معنی نیست که سایه‌ی اقتدار پدران از میان برخاسته است یا دیگر به رئیس و رهبر و مرد عمل نیازی نیست. این واپس‌رانی باعث شده که رؤسا با صلابت پدرسالارانه بیشتری بازگردند. راندن پدران به مفهوم آن نیست که مردم توانسته‌اند پدیده‌ی پدرسالاری را ریشه‌کن کنند. با وجود این باید گفت که پدیده‌ی سنتی مردانگی و اقتدار پدرسالارانه تا حد زیادی فروغ خود را باخته است. خشونت کورکورانه را می‌توان به نوعی واکنش دفاعی روانی تعبیر کرد: اعتراف ناخودآگاه به این ضعف. فتحی بن سلامه استاد روانکاوی دانشگاه پاریس در این مورد از حسرت پدر سخن می‌گوید. می‌دانیم که این گونه حسرت گذشته گاهی به ادراکات تحریف‌شده‌ی تعلقات و هویت شخصی منجر می‌شود. ما این پدیده را در مهاجران می‌بینیم: وطن خود را ترک کرده‌اند، تحولات واقعی بعدی را تجربه نکرده‌اند. ولی در وطن نوهم هنوز به جامعه راه نیافته‌اند. حسرت گذشته تبدیل می‌شود به تصویری آرمانی، به سنتی تخیلی که با واقعیات کنونی تطبیق نمی‌کند. این درک تحریفی ممکن است نسل به نسل تأثیرگذار باشد.

پیشینه‌ی شخصی

شما در سال ۱۹۶۷ تحصیل در رشته‌ی پزشکی را در مراکش شروع کردید. در دهه‌ی هفتاد به فرانسه رفتید تا دوره‌ی تخصصی خود را بگذرانید. چرا تصمیم گرفتید تحصیل خود را در روانکاوی ادامه دهید این علاقه به روانکاوی از کجا ناشی می‌شود؟

من به ادامه‌ی تحصیل در روانکاوی تصمیم نگرفتم، قضیه برعکس بود. بگذارید توضیح بدهم که منظورم چیست. وقتی که تصمیماتی می‌گیریم یا در میانه‌ی راه جهت خاصی را انتخاب می‌کنیم، شعور باطنمان در آن نقشی ایفا می‌کند. هنگامی که من پس از امتحان تخصصی روانپزشکی، در فرانسه شروع به کار کردم، بسیاری از بیماران من مهاجران شمال آفریقا بودند. همه‌ی تلاشهای من برای معالجه‌ی آنها با دارو با شکست مواجه شد. چاره‌ای نداشتم جز اینکه این معالجات را با روانکاوی انجام دهم. مطلقاً لازم بود که با آنها حرف بزنم. بسیاری از آنها به دو زبان آشنا بودند. می توانستم به حرفهایشان در هر دو زبان گوش کنم و موفق شدم روشی اتخاذ کنم که مبتنی بر محاوره و اثرات آن بود. این روش برای همه‌ی بیماران در همه جای دنیا اعتبار دارد، صرف نظر از زبان و ریشه‌ی فرهنگی افراد. و اما بسیاری از این بیماران ویژگی دیگری داشتند: به علت انزوای اجتماعی و زبانی، در آنها بیش از سایر بیماران آشکار بود که سکوت و پس‌رانی آرزوها تا چه حد انسان را بیمار می‌کند.

از لحاظ تاریخی می توان گفت روانکاوی در سالهای هشتاد بین روانپزشکان بسیار رایج‌تر از امروز بود. کسی که آن موقع مانند من دوره‌ی تخصصی می‌گذراند برایش طبیعی بود که روی تخت معاینه دراز بکشد و خود را روانکاوی کند. بعدها کشف کردم که روانکاوی چه اثراتی در روابط و هنجارها و ارزشهای اجتماعی داشت. و چون کنجکاو بودم و می‌خواستم احوال مردم را بهتر درک کنم، به روانپزشکی علاقه‌مند شدم. با روانکاوی امکان آن را یافتم این راه را ادامه دهم، برای این منظور خودم را از لحاظ تاریخ و فرهنگ و زبان و آرزوهای ناخودآگاهم مورد تحلیل قرار دادم.

روانپزشکی و روانشناسی و روانکاوی آن موقع در مراکش در چه وضعی بودند؟ آیا افراد یا گروه‌هایی به روانکاوی اشتغال داشتند؟ با این گروه‌ها در تماس بودید، جزو آنها هستید؟



یک درویش سودانی در مراسم ذکر در قبرستان البکری در ام درمان
Photo: Stefan Weidner

آن موقع رشته‌ی روانشناسی در مراکش وجود نداشت، چه رسد به روانکاوی. این وضع علل سیاسی داشت. روانکاوی را انتقاد از دین و مباحث رایج در آن زمان و مخل نظم عمومی می‌دانستند. متخصصان روانپزشکی تازه از دهه‌ی هشتاد به بعد در مراکش تربیت می‌شدند. روانپزشکان شاغل بسیار کمی وجود داشت که تقریباً همه‌ی آنها تحصیل و دوره‌ی تخصصی خود را در فرانسه گذرانده بودند. هنگامی که من در سال ۱۹۸۰ به مراکش برگشتم می‌خواستم در آنجا روشهای روانکاوی را معرفی کنم و در عمل و با سخنرانی‌ها و مقالات مستقر سازم. در سال ۱۹۸۵ به کمک چند تن از همکاران اولین انجمن روانکاوی را بنیانگذاری کردم: بنام «متن فرویدی». ما هنوز در مرحله‌ای نبودیم که بتوانیم دوره‌ی تخصصی عرضه کنیم ولی می توان گفت که روانکاوی را در مراکش معرفی کردیم. بعداً انجمن‌ها و گروههای دیگری به وجود آمدند:

در سال ۱۹۹۲ «انجمن روان‌درمانی مراکش» و در سال ۲۰۰۱ «انجمن روانکاوی مراکش» را بنیادگذاری کردیم. وقتش رسیده بود و در کشور فضای بازی برای آن ایجاد شده بود. در این فاصله تجارب زیادی کسب کرده بودیم و تقاضای گذراندن دوره‌ی تخصصی در این رشته افزایش یافته بود. وجود انجمن روانکاوی مقدور می ساخت که خارج از مطب خود نیز فعالیت کنیم، با دیدار همدیگر در باره‌ی مسائل نظری و فرارشته‌ای بحث کنیم و نوشته‌های خود را منتشر سازیم. گسترش روانکاوی با فعالیت‌های خصوصی و عمومی انجام می‌گرفت. تحقق آن مستلزم حداقل آزادی و دموکراسی بود. در سال ۲۰۰۹ در بنیادگذاری «محفل روانکاوی مراکش» سهیم بودم که در این فاصله به آن فقط «محفل روانکاوی» گفته می‌شود تا ویژگی بین‌المللی آن آشکار شود. می‌بینید که این کار زمان می‌خواهد. تاریخچه‌ی روانکاوی توالی گسستها و انشعابات است، گرایشی که من هم نتوانسته‌ام از آن اجتناب کنم. ولی این وضع در عین حال مقدور ساخته که بتوانم بکرات از نو شروع کنم و از تجارب گذشته بهره‌مند شوم.

اولین برخوردتان را با جهان فکری زیگموند فروید به خاطر می‌آورید؟

در سال ۱۹۷۴ برای دریافت درجه‌ی تخصصی در روانپزشکی در کلینیک‌های فرانسه کار می‌کردم. با بیماران گفتگو می‌کردم و لازم بود که در پایان هر گفتگو ملاحظات پزشکی خود را روی کاغذ بیاورم. تشخیص خود را بیان و توجیه کنم. آسیب‌شناسی روانی که نشانه‌های بیماری را قابل فهم می‌کند و به آنها معنای خاصی می‌دهد با پزشکی روان‌تنی در ارتباط نزدیک است.

متون فروید برای من مبنای کار بود. به‌ویژه کتابهای «خوابگزاری» (تعبیر خواب) و «روانکاوی» و «آسیب‌شناسی روانی زندگی روزمره» در من اثر زیادی گذاشتند. دوره‌ی تخصصی خود را نزد دکتر تونی لین گذراندم. او و گروهش بیماریهای روانی را از دیدگاه روانکاوی و با توجه به اوضاع اجتماعی و سیاسی می‌نگریستند. پشت این نگرش فلسفه‌ی تامی نهفته بود که عبارت بود از اینکه انسانها را با بهترین داروها بدون محبوس کردن آنها پشت چهاردیواری درمان کنند و نه فقط آرام بخشند. زمان روانپزشکی انسانی فرارسیده بود که رشته‌های مختلفی را در خود جمع می‌کرد. این دیدارها و تجارب در پیشینه‌ی شغلی من بسیار تأثیر گذار بودند.

کتابهای فروید را به چه زبانی خواندید به فرانسه یا عربی؟

ابتدا فقط ترجمه‌های فرانسوی را در دسترس داشتم. بعداً توانستم ترجمه‌ی مصطفی صفوان را از «خوابگزاری» به زبان عربی بخوانم.

شروع روانکای عربی

روانکاوی در اروپا بنیانگذاری شد و پزشکان غربی آن را در دوره‌ی استعمار به مراکش «آوردند». این واقعیت در پذیرفتن روش آن عموماً چه اثری داشته؟ برای شما چه مفهومی دارد؟ آیا به نظر شما روانکاوی یک طرح «غربی» بود یا هست؟

در دوره‌ی استعمار، روانکاوی در شمال آفریقا و بیش از همه در مراکش بازتاب یافت. این وضع به طور نامحسوس و

ناخواسته پدید آمد، توسط پزشکانی که فقط برای مدت محدودی آمده بودند و تصمیم نداشتند روانکاوی را به عنوان روش درمانی وارد کنند. ولی حضور آنها در برخی از کلینیک‌ها و بخش‌های روانپزشکی اثر خود را برجای گذاشت. در خاورنزدیک مصر کشوری بود که در آن از ۱۹۳۰ تا ۱۹۵۰ گروه کوچک انگلیسی‌زبان وجود داشت که بعداً تحت فشار اجتماعی و سیاسی منحل شد. در مقام بعدی لبنان قرار داشت که از دهه‌ی هفتاد روانکاوی در آن مستقر شد. طی این مدت در مراکش اتفاقی زیادی نیفتاد، چرا که با استقلال کشور در سال ۱۹۵۶ و خروج قدرت استعماری پزشکان متخصص فرانسوی نیز کشور را ترک کردند. روانپزشکان فرانسوی کارشان را بر بیماران فرانسوی و فرانسوی‌تبار متمرکز کرده و بندرت به فرهنگ مراکشی و عربی اسلامی پرداخته بودند. رنه لافورگ یکی از استثنائات نادر بود. او در برلین با فروید مستقیماً ارتباط داشت ولی کارهایش هنگام جنگ مورد اختلاف بود. این کارها روشمند نبود. به تعمیم گرایش زیاد داشت و از واقعیات مراکش دور بود. و اما یکی از عناصر عمده‌ی تبیین روانکاوی آن است که زمینه‌ی فرهنگی مربوطه مورد تردید قرار داده شود و روانکاو در محدوده‌ی زبان و فرهنگ کشور یا جامعه‌ی خاصی کار کند. من در کار خود ابتدا به «شالوده‌شکنی» نظریه‌ی دوره‌ی استعمار طبق روش ژاک دریدا مجبور بودم تا بتوانم به آن راه یافته و آن را در زمان و مکان واقعی قرار دهم . به نظر من در اینجا بیشتر بازآموزی دانش مطرح است نه تطبیق آن. ویژگیهای فرهنگی و «واژه‌های» خاص آن می‌توانند زمینه‌ی نمادین همگانی را غنا بخشند.

زیگموند فروید با بازنمایی‌ها، تصاویر و استعاره‌هایی که از اساطیر یونانی و ادبیات گرفته شده، از جمله چهره‌هایی مانند اودیپ یا نارسیس کار می‌کند. چگونه ممکن است با توجه به این زمینه، اقتباس و بازآموزی افکار اصلی روانکاوی در مراکش با زمینه‌ی فرهنگی کاملاً متفاوت عملی باشد؟

روانکاوی متجاوز از صد سال پیش در وین ابداع شد. و اما تصور اینکه چیزی بنام ناخودآگاه وجود دارد هنوز یک فرضیه است که در عمل ابطال نشده است. خطا و لغزش زبانی و واپس‌رانی را می توان در افراد هر فرهنگی یافت. صرف نظر از آن هر فرهنگی داستانها و افسانه‌های خاص خود را دارد. مثلاً افسانه‌های هزار و یکشب را در نظر بگیرید: داستان ماهیگیر نمونه‌ی کاملی است از آنکه او چگونه به توهم زنا با مادرش گرفتار می‌شود و خود را سپس از آن رها می‌سازد. در اینجا با عناصر مشابهی سروکار داریم که طرح روانکاوی غربی نیز بر آنها مبتنی است.

اهمیت زبان

اکنون بیش از سه دهه در سمت روانپزشک و روانکاو در رباط کار کرده‌اید. تصورات راجع به «دیوانگی» و «عادی بودن» و بیماریهای روانی و سلامت در این مدت چه تحولی یافته‌اند؟

این تصورات مخصوصاً از دهه‌ی هشتاد به بعد در مراحل زیادی تغییر یافته‌اند. در دهه‌ی ۱۹۸۰ بحث‌ها و اَشکال معالجه‌ی سنتی و علمی هنوز در کنار هم وجود داشتند. اشکال معالجه‌ی سنتی به حوزه مذهبی یعنی فضای «مرابوط» و جادوگری تعلق دارد. از طرفی مردم به سنت اعتقاد داشتند و از طرف دیگر به علم. هر دو به هم مخلوط شده بودند.

به تدریج دو حوزه از هم جدا شدند هر چند که همچنان در کنار هم وجود داشتند. نشانگانهای پیچیده‌ی توهم و روان‌آشفتگی به مرور زمان دیگر به جنون تعبیر نشدند، بلکه نشانه‌ی بیماری روانی تلقی شدند. نشانگانهایی مانند بحرانهای هیستریایی، هراس و وسواس عملی و پدیده‌های روان‌تنی دیگر به ارواح نسبت داده نشدند بلکه علل فردی آن جستجو شد. این بدان معنی نیست که روشهای معالجه‌ی سنتی بکلی ناپدید شده، نه به‌هیچ وجه. ولی روشهای علمی افزایش یافته است. در عین حال اجتناب از بردن نام بیماریهای روانی کمتر شده است. مردم بیش از پیش از قشرهای مختلف با مسائل روانی خود به متخصصان مراجعه می‌کنند. و اما روان‌درمانی از قبیل رفتاردرمانی و خانواده‌درمانی و روانکاوی بیشتر در شهرها توسعه می‌یابد. برای بسیاری از مردم دیگر روشن شده است که مصرف

دارو به تنهایی مسئله را حل نمی‌کند، بلکه زبان و گفتگو و درک نشانگان‌ها لازم است. این زمینه‌ای است که در آن روانکاوی رشد می‌کند. ما هنوز در اول کار هستیم.

اشتغال به روانکاوی دید شخصی شما را به جهان و جامعه چگونه تغییر داده است؟ این روش معالجه در خودانگاری شما به عنوان شهروند و انسان چه اثری داشت، در درک شما از روابط سیاسی محیط زندگیتان؟

در قدم اول روانکاوی مرا وادار کرد که برای زبان اهمیتی را چنانکه باید قائل شوم، چه در کار کلینیکی و چه در زندگی شخصی. روانکاوی یاد می‌دهد که مفاهیم را باید صریح و بنامشان بیان کرد و همچنین یاد می‌دهد وقتی حرفی باقی نیست یا فکر کردن لازم است باید به حرف دیگران گوش داد و سکوت کرد. روانکاوی همچنین به من امکان داده است که به سوی هنر و ادبیات روی آورم. روانکاوی ایدئولوژی نیست ولی به من یاد داده که امر فردی را از جمعی تفکیک کنم. آنچه در سطح فردی اتفاق می‌افتد بر گروه هم اثر می‌گذارد. روانکاوی امروز بیش از پیش اهمیت یافته است. با توجه به غرایز بدوی که هرآن بروز می‌کنند با عواقبی از سبعیت و نفرت به صورتی که امروز در جنگها و اختلافهای مسلحانه مشاهده می‌کنیم. بدون یاری جستن از فرهنگ و آموزش، تمدن و انسانیت از میان خواهد رفت.

روانشناسی و روانکاوی امروز به عنوان رشته‌ی دانشگاهی و در بحث‌های عمومی در مراکش چه موقعیتی دارد؟

روانشناسی امروز یک رشته‌ی عادی در دانشگاههای شهرهای بزرگ مانند رباط و دارالبیضاء و مراکش است. روانکاوی برعهده‌ی انجمن‌هایی است که دوره‌های آموزشی خاصی عرضه می‌کنند. دانشکده‌ی پزشکی دانشگاه مراکش اکنون برای اولین بار در این کشور دوره‌ی دانش‌افزایی رسمی برای روانکاوی عرضه می‌کند تا روانپزشکان جوان بتوانند در این رشته تخصص یابند. روانکاوی در همه‌ی سطوح آن به‌رسمیت شناخته شده است: در مطب پزشکی و به عنوان مباحثات اجتماعی و رسانه‌ای. با تشکیک در مباحث رایج سیاسی و مسلکی و فرهنگی و دینی در گشایش جامعه سهیم بوده است. و اما وقتی می‌توانیم از ریشه‌دواندن آن در جامعه سخن بگوییم که روانکاوی با فرهنگ عجین شده باشد، نوعی آسیب‌شناسی روانی در مراکش پاگرفته باشد که با زبان این سرزمین کار می‌کند. فعالان فعلی هرچند که تعداد آنها زیاد نیست در این راستا گام برمی‌دارند.

روانکاوی و مفاهیم و مقوله‌های روانکاوی در مراکش هم جزو گفتمان عمومی شده‌اند. آیا بین محیط‌های فرانسوی‌زبان و عربی‌زبان در این مورد فرقی می‌بینید؟

در مراکش روانکاوی هنوز از امتیازات ویژه گروههای فرانسوی‌زبان است. ولی قشرهای عربی‌زبان نیز وجود دارند که در این گفتمان مداخله می‌کنند، در روشها تردید می‌کنند یا این گفتمان را می‌پذیرند. در ارتباط با دین، بویژه هنگامی که تفسیر دینی جزمی و دانای کل و همه‌فن‌حریف می‌شود. مراکش نقش پل ارتباطی دارد: روانکاوان غربی برای فهمیدن کارکرد عرف و عادت و آینده‌ی این رشته در این بخش از جهان ابتدا به مراکش می‌نگرند. به نظر من روانکاوی در اینجا خود را بکرات از نو کشف خواهد کرد.

استاد جلیل بنانی رونشناس و درمانگر روانی در رباط است. کتاب زیر یکی از انتشارات متعدد او است.

Psychanalyse en terre d’islam [Psychoanalysis in Islamic Cultures and Countries] (Arcanes Eres/Le Fennec, 2008)

مصاحبه و ترجمه از فرانسه: مارتینا صبرا. مصاحبه از طریق ای‌میل و اسکایپ انجام شده است.

PROFESSOR DR. JALIL BENNANI • MORE RELEVANT THAN EVER

لینک:
Psychanalyse Aujourd’hui: http://jalilbennani.blog.lemonde.fr

ترجمه‌ی منوچهر امیرپور

■ کودکانی که به عنوان حاملانِ به دعوا کشانده شده‌ی عناصر نفرت آلوده‌ی پدر و مادرانشان رشد کرده‌اند، با بی‌تابی بر آنند که این عناصر را به فرد دیگری انتقال دهند تا خود را دوباره منزه، متکی به اخلاق و انساندوست ببینند. این گونه فرافکنی‌ها را می‌توان به سادگی به هر رقم جهان‌بینی پیوند داد.

گسستگی و فرافکنی
مکانیسم اصلی «تعلیم و تربیت»

نوشته‌ی آلیس میلر

در سال ۱۹۴۳ هیملر «نطق پوزن» مشهور خود را ایراد کرد و به نام ملت آلمان مراتب امتنان خود را از نیروهای اس اس به خاطر نابودکردن یهودیان ابراز داشت. من آن بخش از نطق را نقل می‌کنم که مرا یاری کرد تا سرانجام در ۱۹۷۹ به کنه حادثه‌ای پی ببرم که از سی سال پیش به عبث می‌کوشیدم توضیحی روانشناسانه برای آن بیابم:

می‌خواهم در اینجا فصل کاملاً پیچیده‌ای را بی رو دربایستی برای شما شرح بدهم. این باید بین ما یک بار هم که شده به وضوح کامل مطرح شود، بدون آن که در ملأ عام هرگز بدان بپردازیم... مقصودم تخلیه‌ی یهود، قلع و قمع ملت یهود است. این از آن چیزهایی است که بیانش آسان است. از هر همکیشی که بپرسی، می‌گوید: ملت یهود قلع و قمع می‌شود. این روشن است و برنامه‌ی ما هم همین را می‌خواهد: تار و مار کردن یهودیان. ما قلع و قمعشان می‌کنیم. و آنوقت همه سر می‌رسند، تمام ۸۰ میلیون آلمانی نجیب، و هر کدامشان هم مدعی است که یک یهودی باشرف می‌شناسد. طبیعی است که بقیه همه کثافتند، فقط این یکی پاک است. از همه‌ی آن کسانی که این را می‌گویند، هیچ کس شاهد نبوده‌است، هیچ کس ناچار به تحملش نبوده است. شماها خوب می‌دانید این که ۱۰۰ جنازه را بغل هم می‌گذارند، یعنی چه، و یا این که ۵۰۰ تا را کنار هم بخوابانند و یا ۱۰۰۰ تا را. این را تحمل کردن و از جنبه‌های استثایی ضعف‌های بشری که بگذری با صلابت باقی ماندن چیزی است که ما را آبدیده کرده است. این هرگز یک سند افتخار نوشته شده یا نوشته شدنی در تاریخ ما نیست... ما ثروت‌هایی را که از آن آنها بود، از ایشان گرفته‌ایم. من دستور اکیدی صادر کرده‌ام... که این ثروت‌ها باید طبعاً بی کم و کاست به دولت تسلیم شوند. ما دست به آنها نزده‌ایم. آنهایی که خطایی کرده‌اند، طبق حکمی که من از ابتدا صادر کرده‌ام، مجازات خواهند شد. در این حکم گفته‌ام: هرکس یک مارک از آن را به جیب بزند، حکمش اعدام است. تعدادی از افراد اس اس که زیاد نیستند خطا کرده‌اند و بی امان اعدام شده‌اند. ما در برابر ملت خود این حق اخلاقی، این وظیفه را داریم این ملتی را که کمر به قتل ما بسته است، به قتل برسانیم. اما ما حق نداریم با تصرف یک پالتوی پوست، یک ساعت، یک مارک و یا یک سیگار و یا هر چیز دیگر، مال اندوزی کنیم. ما که یک باسیل را ریشه‌کن کرده‌ایم، نمی‌خواهیم در نهایت به همان باسیل گرفتار شویم و جان بدهیم. من نباید ببینم که در اینجا کوچکترین گندیدگی ایجاد شود و جابیفتد. هرجا که گندیگی زیاد می‌شود باید دست به دست هم دهیم و نسلش را برداریم. در کل اما می‌توانیم بگوییم که با عشق به ملت این وظیفه‌ی دشوار را انجام داده‌ایم. و نگذاشته‌ایم که جسم ما، جان ما، شخصیت ما صدمه ببیند.

این نطق دارای تمام عناصر مکانیسم پیچیده‌ی روان پریشی است که می‌توان آن را گسستگی و فرافکنی اجزاء درونی نامید که در متون مربوط به «تعلیم و تربیت سیاه» به کرات با آن روبرو می‌شویم. تعلیم و تربیت با شدت‌عمل غیرعقلانی ایجاب می کند که هر آنچه ضعیف است (به عبارت دیگر احساسات، اشک و زاری، همدردی، عطوفت با خویش و با دیگری، احساس بی خودی، هراس، نومیدی) «بی امان» در درون سرکوب شود. برای سهولت بخشیدن به این مبارزه‌ی درونی با خوی انسانی، به شهروندان رایش سوم ابزاری به عنوان حامل تمام این صفات نفرت‌بار عرضه شد: یعنی ملت یهود. یک «آریایی» می‌توانست خود را ناب، نیرومند، استوار، برجسته، نیک‌اندیش، بی غل و غش و به لحاظ اخلاقی منزه احساس کند، رها از عواطفی که از روی ضعف و کنترل‌ناپذیری «شرارت آمیز» شده‌اند به شرط آن که گناه آنچه را که از زمان کودکی او را به هراس می‌انداخت به گردن یهودیان بیندازد و بر آن شود که با خستگی‌ناپذیری و با اشتراک همگانی به مبارزه‌ای سرسختانه با آنها بپردازد. به نظرم می‌رسد که ما هنوز هم تا وقتی دلایل و مکانیسم روانشناسانه‌ی جنایت مشابهی را درک نکرده ایم، هر آن ممکن است به آن گرفتار شویم.

ضمن یک کارِ تحلیلی هرچه بیشتر نسبت به پویایی این انحراف، بینش پیدا می‌کردم، برایم دیدگاهی بیش از پیش سوآل برانگیز می‌شد که از پایان جنگ به بعد مدام مطرح می‌شود، و حکایت از آن دارد که هوکاست ماحصل کار تنها چند آدم منحرف بوده است. ویژگیهای مشخص بیماری‌های ناشی از انحراف مانند انزواجویی، تنهایی، شرم و



کبوتران در حال پرواز بر فراز گنبد سرسرای ورودی مسجد وزیرخان
Photo: Stefan Weidner

یأس نزد آدم‌کشان ابداً یافت نمی‌شود: این آدم‌ها منزوی نبودند، بلکه گروه‌هایی بودند که آنها را پذیرا می‌شدند، آنها شرم‌زده نبودند بلکه به خود می‌بالیدند، مأیوس هم نبودند بلکه یا احساس شعف می‌کردند و یا بی‌تفاوت می‌شدند.

این توضیح که این‌ها آدم‌ها مقهور اقتدار شده و به مطیع بودن خو گرفته بودند، غلط نیست، اما اگر اطاعت را اجرای فرامینی بدانیم که تحمیلی بودنشان آگاهانه احساس می‌شود، آنوقت دیگر برای توجیه پدیده‌ای چون هوکوکاست کافی نخواهد بود.

آدم‌هایی که عاطفه دارند به یک شبه به آدمکش تبدیل نمی‌شوند. اما در اجرای «راه حل نهایی» مردان و زنانی در کار بودند که عاطفه سد راهشان نمی‌شد، زیرا از سنّ شیرخوارگی این طور تربیت شده بودند که تابع احساسات نباشند و تنها امیال پدر و مادر خود را از آن خود بدانند. این‌ها اطفال سابقی بودند که به خود می‌بالیدند از این که سرسخت هستند و به گریه نمی‌افتند، به وظایفشان با «خرسندی» عمل می‌کنند، ترس به دل راه نمی‌دهند و به عبارت دیگر زندگی درونی ندارند.

پتر هاندکه در کتاب «اندوه ناامید» مادرش را شرح می‌دهد که در ۵۱ سالگی خودکشی کرده است. همدردی و تفاهم با مادر همچون نواری سرخ تمام کتاب را در می‌نوردند و خواننده را مجاب می‌کنند که چرا این فرزند در تمام آثار خود نومیدانه «عواطف حقیقی» را (که عنوان یک داستان کوتاه دیگر از اوست) می‌جوید. گویی در جایی در گورستان کودکی او، ریشه های این عواطف مدفون شده اند تا مادر را که در دوره‌ای خطیر در خطر افتاده است، از بد روزگار دور نگاه دارد.

هاندکه جوّ روستایی را که در آن بزرگ شده چنین توصیف می‌کند:

> چیزی تعریف نمی‌شد که از دل برآمده باشد. حتی در کلیسا موقع اقرار به گناه در عید پاک که دست کم می‌شد سالی یک بار حرف دل را زد، تنها به ادای زیرلبی لغاتی که در تعلیمات دینی یاد داده بودند، قناعت می‌شد و در آن‌ها حرف دل چنان بیگانه بود که گویی تکه سنگی است که از کره‌ی ماه افتاده است. وقتی کسی از خودش حرف می‌زد و بی هدف کلمات را ردیف نمی‌کرد، او را «خودرأی» می‌خواندند. سرنوشت شخصی، اگر به فرض محال با خودرأیی پدیدار می‌شد، چنان جنبه های خصوصی‌اش گرفته و تا حد آیین‌های مذهبی و عرفی و متکی به تقوا تحریف می‌شد، که دیگر از فرد خصوصیتی انسانی به جا نمی‌ماند. «فردیت» مفهوم دشنام را پیدا کرده بود. زندگیِ خودجوش به زندگیِ گناه آلود می‌ماند. خیانت به سرگذشت شخصی و احساسات شخصی به جایی رسید که آدم خجالتی می‌شد و دیگر دهان باز نمی‌کرد و یا این که تا اندازه‌ای عقل از سرش می‌پرید و فریادش بلند می‌شد.

آرمان بی‌عاطفگی نزد بسیاری از نویسندگان تا حدود سال ۱۹۷۵ و در شاخه‌ی نقاشی هندسی بازتاب دارد. در زبان ویژه‌ی کارین اشتروک چنین آمده است:

> دیتگر قادر به گریستن نیست. می‌گوید از مرگ مادربزرگش آشفته شده، چرا که شدیداً به مادربزرگ عشق می‌ورزیده. وقتی از تشییع جنازه باز می‌گشت گفت در این فکر بودم که چطور می‌توانم زورکی اشکی بریزم. زورکی. دیتگر می‌گوید نیازی به رؤیا ندارم. می‌گوید: من هرگز خواب نمی‌بینم. من خواب سالمی دارم. دیتگر ادراکات و احساسات غیرارادی مانند رویاهای خود را انکار می‌کند.

دیتگر بچه‌ی پس از جنگ است. و پدر و مادر دیتگر چه احساسی داشتند؟ در این باره چندان شهادتی نمی‌توان داد، چرا که این نسل کمتر از امروز مجاز بود احساسات خود را بر زبان بیاورد. کریستف مکل در «معمای تصویری» از یادداشت‌های پدرش نقل قول می‌کند که شاعر و نویسنده‌ای لیبرال و به جامانده از آخرین جنگ جهانی بود.

> زنی در بخش... سبک کار آلمانی‌ها را در تشکیلات اداری شرح می‌دهد... رشوه‌خواری، قیمت بالا و از قبیل آن، در اردوگاه کار اجباری آوشویتس و غیره. در لباس سربازی از این چیزها به دوری، و در اصل علاقه‌ای هم به آنها نداری. آن بیرون با آلمانی کاملاً متفاوت سر و کار داری و با جنگ در پی کسب ثروت نیستی، بلکه هدفت آنست که خصلت پاکت را حفظ کنی. من این کارهای زشت غیرنظامیان را تحقیر می‌کنم. شاید از روی کوته‌فکری باشد، اما سربازان به هرحال کوته فکرند و باید تاوانش را بپردازند. اما در عوض آن شرفی که داریم هیچ کس نمی‌تواند از ما بگیرد.
>
> راحت را برای صرف ناهار که کج می‌کنی در پای خاکریز یک میدان ورزش شاهد تیرباران ۲۸ لهستانی می‌شوی. توده‌ی انبوهی جنازه که با تمام دهشتناکی و زشتی جلوه‌ای دارند که مرا تحت تأثیر نمی‌گذارند. معدوم‌شدگان به دو سرباز و یک هموطن آلمانی حمله کرده و آنها را به قتل رسانده بودند. نمونه‌ای از یک بازی نمایشی عصر جدید.

احساس که از کار افتاد، آدمِ مطیع بدون درد سر با وفاداری کامل کارش را انجام می دهد و احتیاجی هم به نظارت ندارد:

> سرهنگی را که چیزی از من می‌خواهد احضار می‌کنم. و آن وقت او از ماشین پیاده می‌شود و می‌آید. به کمک یک ستوان با تته پته حرف‌هایش را ترجمه می‌کند، می‌گوید این خوب نیست که پنج روز تمام نان هم به آنها ندهند. من در جوابش می‌گویم این هم خوب نیست که آدم افسر هوادار بادلیو (مارشال ایتالیا و اولین نخست وزیر این کشور پس از سقوط فاشیسم در ایتالیا م) باشد و حرفم را تمام می‌کنم. در مقابل یک گروه دیگر از افسران به ظاهر فاشیست که انواع و اقسام سند نشانم می‌دهند، مودب تر هستم.

این مطابقت تمام عیار در برابر آداب متعارف اجتماعی، به عبارت دیگر آنچه که «طبیعی بودن سالم» می‌خوانند، خطر آن را دارد که آدم را برای دست زدن به هرکاری آماده کند. در اینجا فقدان خودمختاری رخ نمی‌دهد، زیرا این خودمختاری از ابتدا هم وجود نداشته، بلکه جا به جایی ارزش‌هایی به وقوع می‌پیوندد که تک تک آنها، مادام که اصل اطاعت بر سرتاسر نظام ارزشی حاکم است، برای فرد مربوط اهمیتی ندارند. این همان آرمانی کردن پدر و مادران پرتوقع است که به رهبر و یا ایدئولوژی انتقال داده می شوند. از آنجا که اولیاء متوقع همیشه حق دارند، دیگر لزومی نیست در این مورد که آیا آنچه آنها توقع دارند، درست است یا نه، سر را به درد آورد. و اصولاً در این گونه موارد چطور می‌توان قضاوت کرد، و چه معیاری امروز اعتبار دارد وقتی همیشه حق و ناحق را دیگران یاد داده‌اند و فرصتی نمانده که بتوان از احساسات شخصی تجربه آموخت. آن آدم بالغی که هیچ از احساسات خود چیزی به ثمر نرسانده، مانند شیرخواره‌ای که به پدر و مادر محتاج است به آری و نه طبقه‌ی حاکم وابسته است، و بنابراین یک «نه» قدرتمندان برای او یک خطر جانی محسوب می شود.

شاهدان کودتاهای ناگهانی سیاسی گزارش می‌دهند که چطور بسیاری از مردم به راحتی تمام خود را با اوضاع جدید وفق داده‌اند. آنها یک شبه اعتقاداتی را می‌پذیرند که تا یک روز قبل کاملاً عکس آن را می‌گفتند و ایرادی هم در این تغییر عقیده نمی‌بینند. با تغییر قدرت، دیگر دیروزی برای آنها نمانده است.

و با وجود این اگر هم این دیدگاه برای بسیاری و یا اغلب مردم صدق بکند، برای همه صادق نیست. همیشه معدود افرادی بوده‌اند که به این تغییر ماهیت سریع تن نداده‌اند. با آگاهی روانکاوانه می‌توانیم برای این سوآل پاسخی بجوییم که چه چیز است که می تواند یک آدم را به راحتی مطیع اوامر رهبر یا گروه کند و چه چیز است که در عوض عده‌ای دیگر را در برابرش مصون می‌سازد.

ما مردمی را تحسین می‌کنیم که در مقابل حکومت‌های استبدادی مقاومت می‌کنند و به خودمان می‌گوییم: این‌ها شهامت و «پایداری اخلاقی» دارند و یا «به اصول خود وفادار مانده‌اند» و از این قبیل حرف‌ها. ممکن هم هست که به تمسخر آنها را ساده‌دل بخوانیم و به این نتیجه برسیم که: «مگر آنها درک نمی‌کنند که حرفشان در برابر این قدرت ستمگر به جایی نمی‌رسد؟ و باید تاوان سختی برای این سرکشی بپردازند؟»

اما احتمالاً هر دو، هم ستایشگران و هم تحقیرکنندگان نکته‌ی اصلی را درک نکرده‌اند: فرد منفردی که از خو گرفتن به نظام استبدادی سرپیچی می‌کند، این کار را از روی وظیفه‌شناسی یا ساده‌دلی انجام نمی‌دهد، بلکه علتش آنست که جز وفادارماندن به خود، کاری از او بر نمی‌آید. من هرچه بیشتر خودم را با این مسئله مشغول می‌کنم، بیشتر به این نتیجه می‌رسم که شهامت، صداقت و عشق بیش از آن که در رده بندی های اخلاقی بگنجند، بیشتر به قضا و قدر وابسته اند.

اخلاق و وظیفه‌شناسی عناصری هستند که در صورتی که اصل امر وجود نداشته باشد، به عاریه جایگزین آن می‌شوند. هراندازه که تخلیه‌ی احساس در دوران کودکی گسترده‌تر باشد به همان اندازه باید زرادخانه‌ی سلاح‌های هوشمندانه و ذخیره‌ی عناصر عاریه‌ای اخلاقی بزرگ‌تر و جادارتر باشند، چرا که اخلاق و وظیفه‌شناسی منبع نیرو نیستند و زمین حاصلخیزی برای رشد و نمو عواطف واقعی انسانی به شمار نمی‌آیند. در این عناصر عاریه خون به جریان نمی‌افتد، آنها قابل خریداری هستند و به خدمت هر اربابی در می‌آیند. آنچه تا دیروز خوب شمرده می‌شد، امروز بنا به مصلحت دولت یا حزب، می‌تواند بد و ناباب گردد و یا برعکس. اما انسانی که از عواطف زنده برخوردار است، همیشه تنها خودش است. او امکان انتخاب ندارد، چرا که نمی‌خواهد خویشتن خویش را از دست بدهد. اکراه، امتناع، انزجار و سرزنش برایش علی السویه نیستند، او را می آزارند و می‌هراسانند، اما کاری از دستش بر نمی‌آید، چون نمی‌خواهد خویشتن خویش را از دست بدهد. و اگر دریابد انتظار چیزی را از او دارند که با تمام وجود به آن «نه» می گوید، آنوقت چاره ای برایش نمی‌ماند. او چاره‌ی دیگری ندارد.

این عاقبت کار مردمی است که بخت برخورداری از عشق پدر و مادر را داشته اند، و یا مردمی که گرچه از این بخت محروم بوده‌اند، اما بعد یاد گرفته‌اند که خطر فقدان عشق را به جان بپذیرند تا فقدان خویشتن خویش را از این طریق احساس کنند. و آنوقت آنها دیگر به هیچ قیمتی حاضر نمی‌شوند این احساس را کنار بگذارند.

خصوصیت عاریه‌ای قوانین اخلاقی و موازین رفتاری هنگامی به وضوح تمام مشهود می شود که تمام کذب‌ها و تحریف‌ها بی اثر شده باشند، یعنی در رابطه‌ی بین مادر و فرزند. وظیفه‌شناسی برای عشق زمینه‌ی مناسبی نیست، اما برای احساس گناه متقابل کاربرد دارد. کودک با یک احساس گناه مادام‌العمر و یک احساس امتنان فلج‌کننده برای همیشه به مادر وابسته است. روبرت والزر زمانی می‌گفت: «مادرانی هستند که از میان جمع فرزندان خود یکی را به عنوان عزیزکرده‌ی خود برمی‌گزینند و با بوسه های خود سنگسار... و وجودش را خراب می‌کنند.» اگر او درک می‌کرد - از روی احساس درک می‌کرد - که دارد سرنوشت خود را شرح می‌دهد، زندگی‌اش شاید به بیمارستان روانی ختم نمی‌شد.

بعید است که در یک آدم هوشمند، عمل روشنگرانه و بینشی که در سن بلوغ کسب کرده، کفایت کنند تا خود را از قید و بندهای دوران طفولیت برهاند. آن کسی که با به خطر انداختن جانش در کودکی آموخته است که از قوانین نامکتوب اطاعت کند و عواطفش را دور بریزد، از قوانین مکتوب با سرعتی دوچندان اطاعت می‌کند و در برابر آن بی‌حفاظ ماند. اما از آنجا که انسان نمی‌تواند به کل بدون عاطفه زندگی کند، به گروه‌هایی می‌پیوندد که عواطف ممنوعه‌ی او را یا تحریم و یا تشویق می‌کنند و دسته‌جمعی تابع آنها می‌شوند.



کاشیکاری در سالن کارلوس پنجم در کاخ الکازار در سویا،
از کارگاه کریستوبال دو آگوستا

Photo: Stefan Weidner

هر ایدئولوژی امکان تخلیه‌ی کلی تأثرات انباشته و در عین حال حفظ خصوصیات آرمانی شده‌ی اولیه را عرضه می‌کند که به یک رهبر جدید و یا گروه به عنوان جایگزین همزیستی از دست‌رفته با مادر خویشتن منتقل می‌شود. آرمانی کردن یک گروه متشکل از خودستایان، عظمتی اشتراکی را تضمین می‌کند. از آنجا که هر گونه آرمان‌گرایی در خارج از گروه خودبزرگ‌بینانه‌ی درونی، بلاگردان هر خطایی است، می‌تواند به نوبه‌ی خود کودکِ روان پریش ضعیف و تحقیر شده‌ای را که شخصاً پرورانده ولی هرگز به خود روا نداشته است، تحقیر و منکوب کند. نطق هیملر در باره‌ی «باسیل ضعف» که کمر به تار و مار کردن و به آتش کشیدن آن بسته بود، به خوبی نشان می‌دهد که در این فرایند گسستگی و فرافکنی چه نقشی برای یهودیان در نظر گرفته شده بود.

آنطور که آگاهی تحلیل‌گرایانه از مکانیسم‌های گسسته و فرافکن به کمک ما می‌آید تا پدیده‌ی هولوکاست را درک کنیم، تاریخ رایش سوم هم به ما کمک می‌کند تا پیامدهای «تعلیم و تربیت سیاه» را با وضوح بیشتری ببینیم: درورای اکراه انباشته شده‌ی دوره‌ی طفولیت از شیوه‌ی تعلیم و تربیت، می‌توان کم و بیش به آسانی دریافت که مردان و زنان بدون دشواری محسوس، یک میلیون کودک را به عنوان عوامل حمل‌کننده‌ی این بخش‌های دهشت‌زده‌ی روان خویشتن، به اتاق گاز هدایت کرده‌اند. حتی می‌توان متصور شد که به سر آنها فریاد بر آورده، آنها را کتک زده و از آنها عکس گرفته‌اند و در اینجا در نهایت، نفرت دوران خردسالی خود را به آنها انتقال داده‌اند. تعلیم و تربیت آنها از ابتدا بر این اصل استوار بود که هرآنچه که خصلت بچگی، سربه‌هوایی، سرزندگی دارد، نیست و نابود شود. آنها همان بی‌رحمی را که بر آنها وارد شده و روح کودکی را در آنها کشته بود، باید به همان شکل منتقل می‌کردند: آنها بدین ترتیب مدام کودک‌بودن خود را در بدن کودکان یهودی به اتاق گاز می‌فرستادند.

شاید سوء استفاده از یهودیان برای فرافکنی در تربیت زودهنگام آلمانی‌ها به سرسختی و فرمانبرداری و سرکوب عواطف، طرح داهیانه‌ی هیتلر تلقی شود، اما کاربرد این مکانیسم به هیچ وجه تازگی ندارد. این را در اغلب کشورگشایی‌ها، در تاریخ جنگ‌های صلیبی، تاریخ تفتیش عقیده و در تاریخ معاصر می‌توان مشاهده کرد. اما آنچه که کم و بیش از نظر افتاده این واقعیت است که آنچه که تعلیم و تربیت کودک خوانده می شود، تا اندازه‌ی زیاد بر این مکانیسم استوار است، و یا برعکس، بهره‌گیری از این مکانیسم برای مقاصد سیاسی، بدون این تعلیم و تربیت مقدور نمی‌شود.

وجه مشخصه‌ی این پیگردها آنست که در یک حیطه‌ی خودپسندانه قرار گرفته است. با یک بخش از خویشتن مبارزه می‌شود، که درواقع دشمنی خطرناک نیست و وجود را تهدید نمی‌کند. بنابر این باید این پیگرد را آشکارا از حمله‌ی پرخاشگرانه به یک فرد بیگانه و جدا افتاده تمیز داد.

تعلیم و تربیت در بسیاری از موارد به این قصد صورت می‌گیرد که آنچه در خود کشته‌ایم یا مورد تحقیر قرارداده‌ایم به فرزندمان منتقل نشود. مورتون شاتسمن در کتابش «ترس از پدر» به گونه‌ای موثر نشان می‌دهد که چطور نظام تربیتی استاد علوم تربیتی، دکتر دانیل گوتلوب موریتس شربر، که در زمان خود مشهور و متنفذ بود با مبارزه علیه بخش معینی از خویشتن همراه می‌شود. شربر مانند بسیاری از پدر و مادرها در کودکان خود آن چیزی را دنبال می کند که در درونش هراس بر می انگیزد.

بذرهای ناب طبیعت بشر اگر علف‌های هرزه به موقع یافت و ریشه‌کن شوند، خود به خود با پاکیزگی تمام جوانه می‌زنند. اما این کاری است که باید با خستگی‌ناپذیری و جدیت به انجام برسد. اشتباه ویرانگری که به کرات هم رخ می‌دهد، آنست که به این که شرارت و بدسرشتی کودکان خردسال خود به خود رفع می‌شود، امید بست. زائده‌های خراشنده‌ی این گونه اشتباهات معنوی البته بسته به موقعیت، ممکن است اندکی کند شوند، اما اگر به حال خود رها شوند، ریشه‌هایشان در ژرفنا می‌مانند و پراکنده می شوند و سپس سر بر می‌آورند و درخت ناب حیات را زهرآگین می‌کنند. شرارت کودک در سن‌بلوغ به بدسرشتی جدی مبدل می شود و به گناه و تباهی می‌انجامد. در کودک همه چیز را سرکوب کن، او را از هر چیزی که نامناسب است، دور نگاه دار، اما هرآنچه را که باید بدان خوبگیرد با شکیبایی به او بیاموز. شوق دست‌یابی به «گوهر جان» اعمال هر گونه بیرحمی در برابر کودک نااهل را توجیه می‌کند، و بدا به حال او اگر به این کذب پی ببرد. این یقین تربیتی که باید کودک را از ابتدا به یک سمت «سوق» داد، در تطابق با نیاز به جداسازی بخش ناآرام کننده‌ی خویشتن و خاصیت فرافکنی آن بر یک عنصر قابل دسترسی است. انعطاف‌پذیری، نرمش، بی‌دفاع بودن و تسلیم‌پذیری کودک از او بهترین عنصر فرافکنی را می‌سازند. بدین ترتیب می‌توان بر دشمن درونی از بیرون تاخت.

آنهایی که درباره‌ی صلح تحقیق می‌کنند با این مکانیسم مدام بیشتر آشنا می‌شوند. اما مادام که مبدأ آن در تربیت اطفال نادیده گرفته و یا لاپوشانی می شود، مقابله با آن پرثمر نیست. زیرا کودکانی که به عنوان حاملانِ به دعوا کشانده شده‌ی بخش های به نفرت آلوده‌ی پدر و مادرانشان رشد کرده‌اند، با بی تابی بر آنند که که این بخش ها را به فرد دیگری انتقال دهند تا خود را دوباره منزه، «متکی به اخلاق»، ناب، انساندوست ببینند. این گونه فرافکنی ها را می توان به سادگی به هر رقم جهان بینی پیوند داد.

آلیس میلر (۱۹۲۳-۲۰۱۰) یکی از مشهورترین روانکاوان قرن بیستم است که به خصوص به مسایل مربوط به تربیت کودک و تاثیر آن بر تمام دوران زندگی می‌پردازد. گزیده ای از کتاب «در ابتدا تربیت بود». © Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1980

ALICE MILLER • SPLITTING AND PROJECTION

ترجمه فرخ معینی

■ تجاوز به زنان یکی از سبعانه‌ترین جنبه‌های جنگ و جنگ داخلی است که به عنوان حربه‌ی روانی به کار می‌رود. آسیب روانی ناشی از آن به‌طوری که در مورد سوریه و عراق تجربه می‌کنیم بسیار زیاد است. از لحاظ فرهنگی، مسئله‌ای است ناشی از پدرسالاری که فتواهای علمای دینی مرتجع و بی‌حرمتی به جنس مخالف آن را تشدید می‌کند و آن را به مسئله‌ی اصلی در بحران‌های اخیر جهان اسلام تبدیل کرده است.

تجاوز به زنان در زمان جنگ

ملاحظات روانکاوانه

نوشته‌ی حوریه عبدالواحد

سالهایی چند، پیش از حوادث خونین اخیر سوریه من مرتباً سالی دو تا سه بار به دمشق می‌رفتم، با روانکاوان سوری دیدار می‌کردم و با آنها درباره‌ی روانکاوی عملی در ؛ بیمارستان حث می‌کردم. این روانکاوان تحت حمایت بخش فرهنگی سفارت فرانسه کار می‌کردند و از اینرو می‌توانستند در چارچوب سمینارها درباره‌ی متون روانکاوی نیز تحقیق کنند. طی دیدارهایم در آنجا، ضمن مدیریت کنفرانسها بر کار روانکاوان جوان سوری نیز نظارت می‌کردم که روان‌درمانی آوارگان عراقی مبتلا به آسیب‌های روانی ناشی از جنگ را برعهده داشتند. ادراک پریشی (آگنوزی)، روان‌رنجوری، خودشیفتگی، فراموشی و روان‌پریشی از جمله‌ی این آسیب‌ها بود.

در اولین کنفرانس فرانسوی و سوری (در سال ۲۰۱۱) یک روانکاو سوری مسئله‌ی ملکه، زن ۳۷ ساله‌ای را مطرح کرد که توسط یک سازمان انساندوستانه پس از شروع جنگ در کشورش به خارج فرستاده شده بود. کشور مورد نظر البته عراق بود. پدر و برادرش ربوده شده بودند و ملکه می‌بایست سَربهای آنها را بدهد. روانکاو شرح داد که سربهایی که او باید برای آزادی آنها می‌داد، فقط پول نبود. او تن خود را نیز می‌بایست عرضه می‌کرد. این تجربه یکی از اسرار او بود که آن را با گریه‌ی تلخی تعریف کرد و گاهی از یافتن کلمات مناسب باز می‌ماند و بجای آن از خدا یاری می‌جست.

بیمار ماجرای خود را به‌شرح زیر گزارش کرد: «یکی از ربایندگان به اتاق من آمد. پس از آنکه پول را به او دادم با تفنگ شقیقه‌ی پسرم را که خوابیده بود نشانه رفت. آن وقت فهمیدم که می‌خواهد به من تجاوز کند. التماس کردم که به بچه آسیبی نرساند و هر چه می‌خواهد با من بکند. آنوقت به من تجاوز کرد.» و



کفش دخترانه در خرابه‌های خانه‌ای در سوریه
Photo: Ziad Homsi, www.ashar3.org

گریه‌کنان ادامه داد: «می‌توانید تصورش را بکنید؟ با من در حال قاعدگی خوابید. من دیگر زن قابل احترامی نیستم. سرافکنده‌ام.» او ماجرا را به کسی تعریف نکرده بود. بخاطر خانواده‌اش و از ترس این‌که ممکن است او را بکشند. «چه کار دیگری از دستم برمی‌آمد. آیا باید می‌گذاشتم بچه‌ام را بکشد؟»

تجاوز به زنان چرا فرومایه‌ترین عمل سلطه‌ی جنایی از انگاره‌ی آرمانی زنانه سوء استفاده می‌کند؟ تجاوز نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از آمیزش جنسی به عنوان ابزار اولیه برای بی‌اعتبار کردن زنان استفاده کرد. این یکی از ویژگیهای حاد دوران توحش است. در ارتباط با مذکر و مؤنث، تمایل جنسی و لذت، مرگ و زندگی از آمیزش جنسی برای مقاصد خشونت و سلطه استفاده می‌شود که به جای مرگ، سرافکندگی می‌آورد و به جای لذت، تحقیر.

چنین تجربه‌ای ضربه‌ی روانی شدیدی وارد می‌کند. ضربه‌ی روانی از آن جهت شدید است که زن در معرض حمله‌ی سائقه‌ی اولیه‌ی مرد قرار می‌گیرد، نه از طریق دلربایی بلکه با اعمال زور ویرانگر بر روانش. شاندر فرنسی می‌نویسد: «ضربه‌ی روانی به مثابه‌ی تخریب اعتماد به نفس و توان مقاومت و فکر و عمل برای دفاع از خویشتن است.»

در برخورد با این گسست (یا به قول فروید «گسست سد محرک» در مدل سال ۱۹۲۰) «من» کیفیت زندگی را از خود سلب می‌کند تا وقوع حادثه در حافظه ثبت نشود. «من»، برای حفظ خویشتن از محرک سائقه که موجب این گسست بوده، تبدیل به یک «عامل خنثی کردن سائقه» می‌شود که گونه‌ی دیگری از سائقه‌ی مرده است.

تجاوز جنسی مرز گذر به واقعیت را از ذهن می‌زداید. «او با من خوابید» تکرار پنداری از واقعیت است که جایگزین دلربایی می‌شود. دو فضا (فضای روانی و فضای بیرونی) طوری باهم ارتباط برقرار می‌کنند که دستگاه روانی دیگر نمی‌تواند وظیفه‌ی خود را به عنوان دربرگیرنده‌ی جهان بیرونی انجام دهد. مرزها از هم زدوده می‌شوند. «سقوط به درد و رنج ساخت زبان نیست.» (فیلیپه بسولز).

در واقع اصطلاح عربی «اغتصَبَ» (تجاوز کردن) انهدام نفس را با این حمله‌ی شکننده بیان می‌کند. اغتصب به معنی گرفتن به عُنف است (که متضمن برابری نیروهاست). اغتصب همچنین به معنی کشیدن مو از پوست است با شدتی که موجب خونریزی شود. عمل تجاوز جنسی در مقوله‌ی قساوت قرار می‌گیرد که در عربی برای آن اصطلاح «وحشیه» بکار برده می‌شود. برای بیان «به او تجاوز کرد» در عربی عبارت «غصب نفسها» معمول است که ترجمه‌ی آن «او روح (نفس) او یا روان او را منهدم کرد» می‌شود. (اصطلاح عربی نفس برای بیان روان و روح آمده است).

ملکه هنگام بارداری خوابی دید. علی دستش را روی سر ملکه گذاشته و گفته بود: «تو پسری خواهی زایید. باید نام او را علی بگذاری. او مرد بزرگی خواهد شد.» او اکنون در نقش مادر، «ملکه» شده است (ملکه به معنی شهبانو). او ملکه شده بود، چون مادر پسری بود که در آینده مرد بزرگی خواهد شد مانند علی. بخاطر این فرزند شگفت‌انگیز و نویدی که به او داده شده بود خود را فدا کرد. ولی این فداکاری، مرگ خشنودی و افتخار به داشتن چنین فرزندی بود. زن محکوم به ترک دیار و خانه‌بدوشی بود، وطنش دیگر نمی‌توانست امنیت او را تأمین کند، بلکه مترادفی شده بود برای بی‌ایمنی.

وقتی بیمار از حالت قاعدگی خود در این ماجرا سخن می‌گوید خدشه‌دار شدن هستی روانی و نفوذپذیری «من» پوست خود را بیان می‌کند: تَرَک و گسست روان‌وتنی. شکایت او از این پوست‌کندگی شامل احساس کاملی است از «اغتصب»: زباله و کثافت و خودمقصربینی و احساس مسئولیت برای تقصیر متجاوز.

«حالت قاعدگی» دل‌مشغولی وسواس‌گونه‌ای می‌شود که پایانی ندارد. این زخم‌روانی مادری است که به بهای کشتن نفس خویشتن به کمک پسرش آمده بود. از سایر فرزندانش در صحبت‌های او سخنی به میان نمی‌آید، آنها دیگر وجود ندارند.

مادری‌زدایی دومینیک کوپا به مواردی از ستمکاری به زنان اشاره می‌کند که در واقع تجاوز به ذات مادری است، مانند تجاوز به زنان بوسنی در سال ۱۹۹۶: «روزی او (شکنجه‌گر) پستان‌های زنی را بست تا ببیند که نوزادش چند روز بدون شیر زنده خواهد ماند. زن بچه‌ی خود را کشت تا به شکنجه‌ی فرزندش خاتمه دهد.» دومینیک کوپا از مادری‌زدایی سخن می‌گوید که با ستمکاری شدید از بیرون توأم می‌شود و بسیار حاد است، نوعی از ستمکاری اخلاقی که ذات مادری و قدرت آن را مورد تجاوز قرار می‌دهد. مادر که می‌تواند زندگی بدهد و آن را حفظ کند شخصاً در معرض کنترل سبعانه قرار می‌گیرد، به‌طوری‌که مجبور می‌شود مرتکب نوزادکشی شود. بدین روال، مرگ‌آوری جای حیات‌بخشی را می‌گیرد. در مورد ملکه و سایر مادران که در معرض تجاوز جنسی بوده‌اند، «گوشتِ گوشتها» هدف بیزاری شدید قرار می‌گیرد، بچه‌ای که باید تحت حمایت باشد هدف تنفر واقع می‌شود.

زنی می‌گوید: «غم‌انگیزتر از همه آن است که اینها با روشهای آزارگرانه و منحرفانه‌ی خود موفق شدند هر گونه احساس زندگی انسانی پیشین را در ما بکشند.» آندره گرین از «غول ستمکار و بیرحم و ویرانگر» سخن می‌گوید که «آن را می‌توان در سنتی‌ترین افراد شرور یافت». ستمکار منحرف از کشتن لذت می‌برد. نهادش تحت سلطه‌ی سائقه‌هاست. مقصود از ارتکاب جرم فقط جنایت است. زنی که مورد تجاوز جنسی واقع می‌شود خود را گرفتار چنگال مرگ می‌بیند که

«پوست انسانیتش کنده شده است».

برخی از آثار روانکاوی آسیب روانی را به تجربه‌های ادراک پریشانه و آسیب‌های «هضم‌نشده» ارتباط می‌دهند، یا آن را در بعضی از زنان در پرتو تجربه‌های ادراک پریشانه و آسیب‌های پیشین و تمایلات خودآزارانه می‌بینند. در مورد فعلی آسیب با تجاوز جنسی و جنگ در ارتباط است. واقعیتی که از کنترل قربانی خارج است.

در اینجا بهتر است چارچوب آسیب روانی با در نظر گرفتن اوضاع حاد (بمباران، جنگ، بلایای طبیعی) که موجب از هم پاشیدن پوشش روانی و خرابی احوال و نوعی برهنگی روانی، احساس خطر مداوم ناامنی و اثرات ویرانگر آن می‌شوند، گسترش داده شود. برخی از بیماران خود را در معرض خطر انهدام می‌بینند، این احساس ممکن است منجر به رفتار خطرناک و ماجراجویانه و یا احساس خودباختگی از جانب آنها و حالت سردرگمی و نگرانی شدید در روانکاو شود.

چه بسا در جهان عرب زنان عربی که مورد تجاوز جنسی واقع شده‌اند، طرد می‌شوند، آنها را آلوده و کثیف می‌دانند که از شوهر و خانواده‌اش هتک ناموس کرده است. با این روال زن دوبار مورد تعدی قرار می‌گیرد. چنین زنی به شوهرش خواهد گفت: «از تو هتک عِرض و ناموس کردند». در اینجا شرف و ناموس شوهر مطرح است و تنها روان و تن قربانی. زنان الجزایری را به یاد می‌آورم که مورد تجاوز گروهی واقع شده بودند، طی وقایعی که در سالهای ۹۰ قرن پیش الجزایر را ویران کرد. این زنان طرد شده بودند، برای این که دیگر کثیف بودند و مجبور بودند کشور را ترک کنند.

هنگامی که چندین سال پیش از یک خانم روانکاو جوان سوری درباره‌ی ابعاد این وقایع پرسیدم، گفت: «ممکن است این بلاها به سر ما هم بیاید.»

سوریه از آن پس در شعله‌های آتش می‌سوزد. زنان عراقی دیگر نمی‌توانند به سوریه که خود نیز نابسامان شده پناه ببرند. نهاد ناآرامی هر روز منفجر می‌شود، شب و روز را زیر بمباران به سر می‌برد.

فتواها علاوه بر وحشت جنگ، ناپدید شدنها، محکومیت‌های سفاکانه، دیگر واقعیت‌های روزانه غیرقابل پیش‌بینی شده، مردم سوریه از استبداد رنج می‌برند. عراق در حال انفجار است. در این اوضاع آشفته و فلاکتبار فقها فتواهایی می‌دهند تا جنگجویان مزدور را برای آمدن به سوریه تشویق کنند. فقهای عربستان سعودی با فتوا به مردان اجازه می‌دهند که زنان سوری را به عنوان اسیر جنگی (سبی) بگیرند. و داعش زنان و دختران جوان را تسلیم مردان می‌کند تا روحیه‌ی جنگی آنها را تقویت کند و این خلاف نظریه‌ی فروید است که در کتاب «نارضایی در فرهنگ» سائقه‌های انسانی را شرط اساسی تمدن‌سازی نمی‌داند. منظور فروید در اینجا تبری جستن از احساس رضایت غریزی خالی از ظرافت است. ولی داعش می‌خواهد بر اساس سائقه‌های خشن انسانی تمدن‌سازی کند.

این واقعیت که مردها بدین وسیله می‌خواهند سلطه‌گری خود را ادامه دهند به منطق «جنگ و صلح بین جنسیت‌ها» برمی‌گردد. ولی دادن اجازه برای بازگشت به توحش بدوی که تجاوز به زن و تملک او به عنوان اسیر و تخریب اماکن باستانی (مانند مقبره‌ی فاطمه) را تبلیغ می‌کند ذهن را مات و مبهوت می‌سازد. این وضع خارج از وصف و ظرفیت ترجمه است و روانکاو را با مشکلات تعبیر و تفسیر مواجه می‌کند، همه‌ی اینها در تصور نمی‌گنجد، زیرا واقعیتی که روانکاو در اینجا می‌شنود از ذهن و زبان قربانی نتراویده بلکه ناشی از اوضاع آشفته است.

هنگامی که روانکاو از درمان آرمانی (بی‌طرفی خیرخواهانه و نشست‌های منظم و فضای مناسب و غیره) با توجه به تعهدی که برای حفظ تمدن و فرهنگ دارد، دور می‌افتد آسیب روانی بیمار با آنچه که به آسیب روانی روانکاو تبدیل شده چالش می‌کند.

چالشهای بالینی بسیار زیاد است. آیا می‌توان به این جنایت بی‌معنا معنایی داد؟ «تجاوز در واقع جنایت بدون جسد است»، زیرا «با شکنجه‌ی بی‌وقفه‌ای که اعمال می‌کند، به قتل نفس دست می‌زند: قربانی را به خانه‌بدوشی و ترک دیار و بیگانگی با جسم و روان و زندگی خانوادگی و فرهنگی محکوم می‌کند». خو گرفتن دوباره با جنسیت و هضم روانی جنایتی که در محل شادی و زندگی عادی رخ داده و بازسازی پوششهای روانی از چالشهای بالینی برای روانکاوی و روان‌درمانی است.

اگر وضعیتی ظرفیت بازنمایی را فلج سازد، روانکاو باید در ذخایر و منابع خلاقانه تعمق کند تا با تداعی و کاوش، فلج روانی را به نحوی بزداید. روانکاو مثلاً می‌تواند با استفاده از عبارت «او با من در حال قاعدگی خوابید» واقعیت حادثه را به بیمار یادآوری کند و آگاهش سازد که او قربانی حادثه است تا بدین ترتیب بتواند خود را از آشفتگی زبان (به قول شاندور فرنسی) و احساس تقصیر کشنده رها سازد. همچنین می‌تواند وحشت جنگ را که بازنمایی آن مشکل است، تشریح کند و سائقه‌ی مرده را احیا نماید و جنسیت را در زندگی مستقر سازد.

برای کمک به بیمار برای هضم روانی حوادثی که منجر به این آسیب‌ها شده لازم است که آنها را در متن فرهنگ و تاریخ جمعی که به ارث برده‌ایم مورد توجه قرار دهیم.

حوریه عبدالواحد روانکا مقیم پاریس است.

HOURIA ABDELOUAHED • THE RAPE OF WOMEN IN WARTIME

ترجمه منوچهر امیرپور



چند کودک سوری در یک خیابان ویران شده‌ی شهر حلب

Photo: Nour Kelze
www.youtube.com/watch?v=VP8sb4JB9Ts

■ انقلاب سوریه نه تنها یک حادثه‌ی غیرمترقبه در بهار عربی بود، بلکه یکی از جذاب‌ترین انقلابها بود، زیرا سه سال و نیم پیش با ابتکار کودکان و نوجوانان شهر درعا که در هیچ رسانه‌ی خبری نامی از آن برده نشده بود، آغاز گردید. ولی از آن به بعد، دوره‌ی جدیدی از فقر و فاقه برای کودکان سوریه شروع شد. این وضع بویژه در مورد کودکانی صدق می‌کند که شاهد ویرانی‌ها و وحشت در کشور هستند.

کابوس دائمی؟
کودکان جنگ در سوریه

نوشته‌ی جمیل خلیل صبح

وقتی گفته می‌شود که جنگ داخلی و خشونت دولتی جامعه را نابود می‌کند، این نکته هم باید تأکید شود که بیش از همه کودکان از آن رنج می‌برند. زیرا جنگ نه تنها بر سلامت روانی تاک تک آنها صدمه می‌زند، بلکه لطمه‌ی بزرگ آن بر ساختارهای روانی و اجتماعی وارد می‌شود که اثرات آن مدت زیادی ادامه خواهد یافت.

جوامع عربی اسلامی خوشحالند از این که جامعه‌ی جوانی دارند (در سوریه بیش ۶۵ درصد مردم زیر ۱۹ سال هستند) و اما این امتیاز ممکن است در زمان جنگ و خشونت سبعانه به کابوس وحشتناکی تبدیل شود. آنچه بر این کودکان در این سه سال و نیم گذشته مصیبت‌بار و دهشتناک بوده است.



ظهی ۲ ساله و شهد ۵ ساله. در ۱۳ آوریل ۲۰۱۳ موشکی به طبقه‌ی چهارم خانه‌ی آنها خورد. وقتی موشک ایوان و در و دیوار این طبقه را منفجر می کرد، پدر آنها در طبقه‌ی سوم بود. این دو که در حمام بازی می کردند به شدت زخمی شدند. شهد یک ماه و نیم و ظهی سه ماه در بیمارستان بستری بودند. عمان، اردن، ۲۰۱۴
Photo: Kai Wiedenhöfer

ضربه‌ای فراتر از توان تحمل در یک روز داغ رمضان سال ۲۰۱۲ یک هواپیمای نیروی هوایی رژیم اندکی قبل از افطار بمبی به شهر اعزاز در شمال سوریه انداخت که صدای هولناکی ایجاد کرد. این بمب ظاهرا بمب ایجاد خلاء بود که محله‌ای را با خاک یکسان کرد. تکه پاره‌های جسد زنان و کودکان در ظرف چند ثانیه به هوا پرت شدند در حالی که دیوارهای خانه‌های تحت فشار هوا از هم پاشیدند. اندکی پیش از آن دختر هفت ساله‌ای از این محله برای دیدار به خانه‌ی پدر بزرگش رفته بود. او اطلاع نداشت که چه بلایی به سر خانواده‌اش آمده است.

وقتی که این دختر پس از انفجار همراه عمویش برمی‌گردد می بینند که خانه‌شان ناپدید شده است. گریه‌کنان می‌گوید: «عموجان، خانه‌ی ما را دزدیده‌اند.» مدتی داد و فریاد می‌کند و بعد هم این دخترک بی‌گناه توانایی حرف زدن را از دست می‌دهد. از آن به بعد دیگر کلمه‌ای بر زبان نیاورده است. این شوک فراتر از توان تحملش بود.

محمد چهارساله در اواخر ۲۰۱۱ همراه با خانواده‌اش از بیم بمباران منزلشان را در حوالی ادلب ترک کرد و به اردوگاه آوارگان در ترکیه گریخت. هنگام فرار دائماً صدای تیراندازیهای هراس‌انگیز به گوش می‌رسید. هنگام شب علاوه بر صدای بمباران صدای ماغ کشیدن حیوانات شنیده می‌شد.

محمد اکنون مانند هزاران کودک سوری در اردوگاهی زندگی می‌کند که خانواده‌اش از ترس تفتیش روزانه‌ی منزلها و بازداشتهای جمعی به آن پناه برده‌است. گرچه محمد از لحاظ رشد روانی بچه‌ای نسبتاً عادی بود از آن تاریخ ویژگیهای ناشناخته‌ای در او بروز کرده است: شبها بستر خود را خیس می‌کند و دچار لکنت زبان شده است. مدتی است که دیگر نمی‌تواند اصلاً حرف بزند و سعی می‌کند با ایما و اشاره و حرکات عصبی منظور خود را بفهماند.

کابوس، بی‌خوابی از ترس در خانه‌ی ساده‌ای واقع در معان در شمال اردن یک خانواده‌ی سوری زندگی می‌کند. اعضای خانواده عبارتند از پدر و مادر و هشت بچه و ساکن در اتاق محقری که آفتاب‌گیر نیست. مریم دختر بزرگ خانواده ۱۳ ساله است. خانواده مانند بسیاری از خانواده‌های جنوب سوریه، چند ماه پس از شروع انقلاب و فرار توان‌فرسای چندروزه به اردن رسید. مریم، به‌طوری که پدرش می‌گوید، شاهد بازداشتهای خشونت‌آمیز زیادی در محله‌شان بود.

با وجود اینکه خانواده در معان تا حدی احساس ایمنی می‌کند مریم نمی‌تواند پس از فرار دیگر بخوابد، نه شب و نه روز. روزی حداکثر دو ساعت می‌خوابد. از تاریکی بدش می‌آید. شبها می‌ترسد. خیلی کم و با طمانینه حرف می‌زند، با صدای نرم و غمناک. مریم و مادرش می‌گویند که او ماههاست از کابوسهای وحشتناکی رنج می‌برد. به محض اینکه به خواب فرومی‌رود غول وحشت‌انگیزی با چشمان آبی می‌بیند که می‌خواهد او را با دستهایش خفه کند. بیش از همه از خوابیدن می‌ترسد.

خالد نه‌ساله پسر خوش‌قیافه‌ای است از خالدیه واقع در ایالت حمص. نه تنها فقر و آرامش بلکه ویژگی دیگری از صورتش پیداست: نشانگان بیماری داون.

خالد هنگام تماشای تظاهراتی که فعالان محله‌ی خالدیه‌ی حمص در اوایل انقلاب برگزار می‌کردند بیش از همیشه خوشحال و هیجان‌زده بود. او همه‌ی سرودهای تظاهرکنندگان را از بر بود و در خانه با خوشحالی زمزمه می‌کرد. ولی پس از مدت کوتاهی وضع عوض شد. محله هر روز شدیداً تحت حمله و بمباران شبه‌نظامیان و نیروهای نظامی سوریه قرار گرفت. پدر به‌طور اسرارآمیزی ناپدید شد و مادر باید هرچه زودتر فرار می‌کرد. سفر پردردسری بود، در تاریکی شب و زیر بمباران شاهد اوضاع وحشتناکی بودند.

خانواده از چند ماه پیش در محلی نزدیک طرابلس لبنان سکنا گزیده است. اکنون خالد با پنج خانواده‌ی دیگر سوری و بچه‌های زیادی در منزل محقر و تاریکی زندگی می‌کند. گرچه در آنجا اوضاع نسبتاً آرام است خالد همچنان غمگین به نظر می‌رسد. و نه فقط به ظاهر: او دیگر نمی‌تواند حرف بزند. خود را خیس می‌کند و دائماً در جستجوی پدرش است.

قربانیان خاص: فرزندان مخالفان اوایل اوت سال پیش در تلویزیون رژیم گفته شد که بزودی مصاحبه‌ای با یکی از «شاهزاده خانم‌های» جبهه‌ی النصرة که دستگیر شده بود، پخش خواهد شد که گویا راجع به «جهاد النکاح» خواهد بود. هنگامی که مصاحبه پخش شد کاشف به عمل آمد که این شاهزاده‌خانم، دختر سیزده‌ساله‌ی وحشتزده‌ای است که با ترس و بریده بریده تعریف می‌کرد که چه خدمات جنسی به

«جهادیان» عرضه کرده است. خیلی خسته به نظر می‌آمد و هر چه را که به یاد داده بودند، مثل ماشین برزبان می‌آورد. طبق گزارش فعالان حقوق بشر سوریه، او دختر افسر مخالفی بود که گویا در ارتش آزاد سوریه فرماندهی یگانی را در شرق کشور بر عهده داشت. تاکنون کسی از سرنوشت این دختر خبر ندارد. معلوم نیست که زنده است یا مرده.

اینها فقط شمه‌ای از رنج‌هایی است که کودکان سوریه را از آغاز بحران آزار می‌دهند. من این سرگذشت‌ها را نه تنها در گزارشهای فعالان محلی و سازمانهای حقوق بشر و سازمان‌های جهانی مشهور خوانده‌ام، بلکه همچنین طی سفرهای سه سال گذشته به سوریه، در مناطق خارج از حوزه‌ی قدرت رژیم و یا در کشورهای همسایه که فراریان سوری زندگی می‌کنند، شنیده‌ام. گرچه ما این گزارشها را برای خبرگزاری و آگاهی دقیق لازم داریم تا وضع روانی و اجتماعی میلیونها کودک سوری را بفهمیم، ولی آنها در واقع رنج این کودکان و جوانان را فقط با ارقام ذکر می‌کنند که بنابه مورد متفاوتند. ولی هنگامی که این کودکان را در محیط آسیب‌زا و تکان‌دهنده‌شان ملاقات و معاینه می‌کنیم می توانیم وضع آنها را بهتر و همه جانبه تر درک کنیم، بهتر از آنچه ارقام و عناوین گزارشهای رسمی می توانند به ما بگویند.

تغییرات روانی بسیاری از خانواده‌هایی که من ملاقات کرده‌ام از تغییرات روانی بزرگی در کودکان گزارش می‌دهند که نتیجه‌ی تجارب وحشتناک آنهاست. گرچه مسائل بنابه طبیعت و سن و جنسیت بچه فرق دارند با وجود این می‌توان علائم مشترک بیماری را در آنها کشف کرد. بیماری کودکان را می‌توان به سه گروه طبقه‌بندی کرد: گروه اول شامل انواع ترسها و اختلالات ناشی از آن است. کودکان دائماً از احساس ترس رنج می‌برند: ترس از اشخاص و اشیا و حیوانات و جاها. فکر می‌کنند که همواره و همه‌جا خطر آنها را تهدید می‌کند. آثار ترس شبها در خواب بروز می‌کند که وحشت‌انگیز است و مانع خواب منظم می‌شود.

گروه دوم با نوسان وضع روانی و حالت غم‌زدگی در ارتباط است. در بسیاری از کودکان علائم کاهش نیروی حیاتی و روانی توأم با نشانه‌های تغییر رفتار خشونت‌آمیز و خشم و فوران احساسات به چشم می‌خورد، چه در کودکان نقاط تحت کنترل رژیم و چه در کودکان اردوگاههای آوارگان.

گروه سوم بیماریها عبارتند از کاهش بارز قابلیت‌های شناختی و عاطفی اکتسابی. بسیاری از کودکان بویژه خردسالان توانایی حرف زدن را از دست می‌دهند، خود را خیس و کثیف می‌کنند.

غیاب پدر و رفتن به مدرسه کودکان بویژه در محیط عربی اسلامی مانند افراد مستقل زندگی نمی‌کنند، بلکه در محیط جمعی که از خانواده شروع می‌شود تا خانواده‌ی بزرگ و مدرسه و جامعه گسترش می‌یابد. تبعید و شروع درگیری‌های مسلحانه میلیونها سوری را مجبور کرد که خانه‌های خود را ترک کنند. خانواده‌ها از هم پاشیدند. وخامت روزافزون وضع سیاسی نیز مزید بر علت شد. در این مورد پدیده‌ی «کودکان بی پدر» قابل توجه است. صدها هزار پدر خانواده به علل زیادی غایبند: یا کشته شده‌اند یا بازداشت و ناپدید و یا به نیروهای مخالف پیوسته‌اند. غیاب پدر عواقب منفی زیادی را در پی دارد: از دست دادن نان‌آوری که به خانواده احساس امنیت می‌دهد. او نه تنها حامی واقعی و روانی و نمادین خانواده است بلکه سرمشقی است برای رشد اجتماعی کودکان و نوجوانان.

غیاب پدر نه تنها بحرانهای خانوادگی و اجتماعی می‌آفریند بلکه در کودکان زخم‌های روانی عمیق و آسیب‌زایی بجای می‌گذارد. و چون در عین حال ساختار اجتماعی لازم مانند مدرسه برای نظارت بر زندگی روزمره‌ی این کودکان و تأمین رشد معنوی و عاطفی آنها وجود ندارد، این پدیده تشدید می‌شود. جنگ و بمباران روزانه و برخوردهای مسلحانه و تیراندازی به مدارس توسطه نیروهای دولتی در نقاطی که رژیم سلطه‌ی خود را از دست داده است بسیاری از کودکان را به ترک تحصیل مجبور کرده است. بسیاری از خانواده‌ها بیش از همه از بسته شدن مدارس شاکی هستند. کودکان عاطل‌وباطل مانده‌اند. نمی‌دانند وقت خود را چگونه بگذرانند. هیچ سرگرمی مفیدی وجود ندارد. در اردوگاههای فراریان نیز وضع از این بهتر نیست، هر چند که اخیراً پیشرفت اندکی به چشم می‌خورد. مثلاً در ترکیه و اردن به چند بچه اجازه داده شده که به مدرسه بروند و یا در کلاسهای مخصوصی شرکت کنند. و اما تعداد این کودکان «خوشبخت» در قیاس با آنهایی که از درس و مدرسه دور مانده‌اند بسیار اندک است.

بزرگسالی زودهنگام جنگ و خشونت تأثیر بزرگی بر رفتار کودکان دارد، توانایی‌های روانی و عاطفی آنها بسیار محدود می‌شود. بسیاری از خانواده‌ها می‌گویند که «کودکانشان زودتر از موقع بزرگسال شده‌اند» و زبانی به کار می‌برند که در آن واقعیت جنگ با همه‌ی جزئیات روزانه‌ی آن منعکس می‌شود. تانک، هواپیما، سرباز، تیراندازی، زخم، خون و انواع اسلحه در نقاشی‌های کودکان به چشم می‌خوردند. حتی موضوع بازیهایشان هم وحشتی است که تجربه کرده‌اند: وحشت مرگ و ویرانی. تمام اینها به اختلال حواس و اثر منفی در کارکرد پایه‌ای حافظه منجر می‌شود. عاقبت آن، اشتغال ذهنی آگاهانه و ناآگاهانه با تجارب روانی منفی گذشته است. و اما کودکان و نوجوانانی که باید در «جنگ بزرگسالان» شرکت کنند و مجبور می‌شوند خدماتی برای آنها به عهده بگیرند (چه در مدارس مناطق تحت کنترل رژیم و چه در بعضی از نقاط تحت کنترل گروههای جهادی مانند داعش و جبهه النصره) وضع وخیم‌تری دارند.

عواقب احتمالی ناشی از تجارب آسیب‌زای این نسل از کودکان و نوجوانان را نمی‌توان پیش‌بینی کرد، زیرا زندگی کودکان سوری هنوز هم تحت تأثیر جنگ و خشونت و تبعید و فرار و محاصره و کمبود مراقبت‌های بهداشتی و مواد غذایی است. پدیده‌های نگران‌کننده‌ای مانند فقر و کار کشیدن از کودکان و ازدواج زودهنگام که در رشد کودکان اثر منفی دارند مزید بر علت شده است. با توجه به تجارب ملت‌های دیگر مانند ویتنام و بوسنی و افغانستان یا فلسطین عواقب محتمل این خشونت اسباب نهایت نگرانی است. منابعی علمی که به بررسی عواقب اختلالهای پس‌آسیبی و فشار روانی در زمان جنگ و اختلافات مسلحانه پرداخته‌اند و همچنین آخرین دستاوردهای علمی درباره‌ی نحوه‌ی کار مغز و دستگاه عصبی مرکزی تحت فشار روانی و اثرات آن بر جنبه‌های مختلف رشد نشان می‌دهند که سلامت روانی نسلی از کودکان سوریه در معرض خطر بزرگی است.

Links:

- UNICEF’s latest reports on the status of children in Syria: http://www.unicef.org/media/media_74238.html
- Other UNICEF reports on the subject are available at: http://www.unicef.org/arabic/infobycountry/syria_38412.html
- A study on the effects of war on children in Palestine: http://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736%2802%2908709-3/fulltext
- And for children in Bosnia: http://pediatrics.aappublications.org/content/100/5/873.short
- † http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/1097-0355%28200101/04%2922:1%3C201::AID-IMHJ8%3E3.0.CO;2-9/abstract;jsessionid=C5173F2E7A097BA08070DCAF38B288C7.f02t04?deniedAccessCustomisedMessage=&userIsAuthenticated=false
- Also see research by the Child Trauma Academy: http://childtrauma.org/cta-library/brain-dev-neuroscience/

اگر از این روند سیاسی منفی جلوگیری نشود باید با نگرانی گفت که در دل این نسل از کودکان و نوجوانان سوری که شاهد این همه خشونت سبعانه بوده‌اند احتمالاً بذر خشونت پرورش خواهد یافت. اگر به این نسل و تمام مردم سوریه برای سلامت روان‌تنی کمک اساسی نشود، دور باطل پایان‌ناپذیری بدون آن که اثری از روزنه‌ی امید در آن باشد، به وجود خواهد آمد.

در این دنیای جهانی شده که همه می‌توانند از اطلاعات مشابه برخوردار شوند مداخله‌ی بین‌المللی مؤثری لازم است تا به وخامت بیشتر اوضاع مردمی که وارث تمدن کهنی هستند خاتمه داده شود. رژیم مستبد بشار الاسد که سرچشمه همه‌ی شرارتهاست باید مجبور شود که از قدرت صرف نظر کند و به سوریه و نمایندگان واقعی آنها کمک شود که آینده‌ی خود و کودکانشان را مستقلاً دور از فرهنگ ترور و استبداد و خودکامی تعیین کنند. جامعه‌ی جهانی در درجه‌ی اول مسئولیت دارد که نگذارد این کودکان در جلو چشم جهانیان از گرسنگی و خشونت و محرومیت بمیرند. ما باید هر چه زودتر در نجات کودکان سوری اقدام کنیم، همین امروز نه فردا.

جمال خلیل صبح متخصص روانشناسی اطفال است و در شهر آخن در آلمان کار می کند.

JAMAL KHALIL SOBEH • LIFETIME TRAUMA?

ترجمه‌ی منوچهر امیرپور



■ سخن گفتن از آزار جنسی کودکان در همه جای دنیا دشوار است. در ایران پرداختن به این موضوع به علت فرهنگ اسلامی و آنچه عرف جامعه نامیده می‌شود تا چند سال پیش تابو محسوب می‌شد. چندیست ظاهراً این تابو شکسته شده و جامعه‌ی ایران با وجود تمام دشواری‌ها در راه روبرو شدن با این مشکل گام برمی‌دارد. اما قوانین ایران و بدبینی دولت نسبت به سازمان‌های غیردولتی کار را دشوار کرده است.

پایان حرف‌های مگو؟

بحث در ایران درباره‌ی آزار جنسی به کودک

نوشته‌ی پریسا نجفی تنکابنی

«هیس! دخترها فریاد نمی‌زنند.» عنوان فیلمی است به کارگردانی پوران درخشنده که در سال ۱۳۹۲ در ایران اکران شد و بسیاری را تحت تاثیر قرار داد. فیلم داستان زندگی زن جوانی به نام شیرین را بیان می‌کند که در روز عروسیش سرایدار خانه را به قتل می‌رساند. پلیس در آغاز گمان می‌برد مرد سرایدار قصد اخاذی از زن جوان داشته است ولی در نهایت شیرین از دوران کودکی خود و تجربه آزار جنسی در خردسالی می‌گوید. اوکه سال‌ها بار این رنج را به تنهایی تحمل کرده و کسی را نیافته بود که بتواند راز دل خود را به او بگوید، پس از اینکه متوجه می‌شود سرایدار قصد آزار جنسی دختری خردسال را دارد کنترل خود را از دست می‌دهد و او را به قتل می‌رساند.

فیلم «هیس! دخترها فریاد نمی‌زنند.» برنده‌ی چندین جایزه‌ی داخلی و بین‌المللی شد اما مورد انتقادات فراوانی نیز قرار گرفت. از سویی طرفداران حکومت ایران معتقد بودند که این فیلم تصویر سیاهی از جامعه‌ی ایران و نظام قضایی ارائه می‌دهد و از سوی دیگر مدافعان حقوق زنان انتقاد می‌کردند که فیلم مادران شاغل را به بی توجهی به کودکانشان متهم کرده و غیرمستقیم مادران را نیز در آزار جنسی کودکانشان مقصر می‌داند. مدافعان حقوق کودکان نیز از اینکه فیلم به مساله آزار جنسی کودکان در خانواده نپرداخته است ناراضی بودند.

با وجود تمام انتقادها باید این نکته‌ی مهم را در نظر گرفت که فیلم «هیس! دخترها فریاد نمی‌زنند.» موضوع آزار جنسی کودکان را به بطن جامعه‌ی ایران برد. چیزی که تا چندی پیش غیر ممکن به نظر می‌رسید ناگهان ممکن شد. این مردم عادی کوچه و خیابان بودند که در باره‌ی این موضوع بحث و گفت و گومی‌کردند و نه روانشناسان یا حقوقدانان.

این فیلم به خوبی نشان داد که چرا آزار جنسی کودکان گاه سال‌ها پنهان می‌ماند و آزاردهنده هرگز مورد پیگرد قانونی قرار نمی‌گیرد. باورهای سنتی و ترس از «بی‌آبرو شدن» بسیاری از آسیب‌دیدگان و خانواده‌های آنها را وادار به سکوت می‌کند.

آزار جنسی کودکان و عواقب آن آزار جنسی کودک به انجام اعمال جنسی بر کودک یا در حضور کودک از سوی فردی بالغ گفته می‌شود. آزارده‌نده از موقعیت قدرت خود به عنوان فرد بالغ برای وادار کردن کودک به اعمال جنسی برای تحریک و لذت خود استفاده می‌کند. آزار جنسی کودک الزاماً به معنای تجاوز نیست بلکه شامل بوسیدن و لمس کردن کودک، وادار کردن کودک به تماشای فیلم و عکس با محتوای پورنوگرافی و استفاده از کودک برای تولید محتوای پورنوگرافی نیز می‌شود.

در اغلب موارد آزاردهندگان برای کودک غریبه نیستند و از اعضای خانواده، دوستان خانوادگی یا کارکنان مدرسه هستند. به عبارتی دیگر اغلب آزاردهندگان اشخاصی مورد اعتماد هستند که نقش حمایت و مراقبت از کودک را دارند و از این موقعیت برای نزیک شدن به کودک استفاده می‌کنند.

آزار جنسی صدمات جسمی و روحی شدیدی را به کودک وارد می‌کند و اثراتی درازمدت در زندگی کودک دارد. کودکانی که مورد آزار جنسی قرار می‌گیرند دچار احساسات مختلفی مانند احساس گناه، شرمگینی، بی‌ارزشی، ترس، خشم و انزوا می‌شوند. در بسیاری از موارد این کودکان نمی‌توانند از آنچه بر آنها رفته با کسی سخن بگویند. این سکوت دلایل مختلفی دارد از جمله این که آنها می‌ترسند کسی حرفشان را باور نکند. علاوه بر این در جوامعی با فرهنگ سنتی کودکان به سرعت یاد می‌گیرند که نباید درباره‌ی مسائل جنسی یا بخش‌هایی از بدنشان صحبت کنند. این تابوها باعث می‌شوند که کودک نتواند آزادانه و بدون ترس از متهم شدن از تجربه‌اش سخن بگوید.

کودکانی که مورد آزار جنسی قرار گرفته‌اند سالیان سال با عواقب روحی آن دست و پنجه نرم می‌کنند. تحقیقات روانشناسان نشان داده‌اند عدم توجه به این آسیب روحی و تحت درمان قرار نگرفتن این کودکان می‌تواند عواقب درازمدت و سنگینی داشته باشد، چرا که امکان دارد خود آنها در آینده به آزار جنسی کودکان روی آورند. همچنین تحقیقات میدانی در ایران نشان داده‌اند که نزدیک به یک چهارم زنان روسپی تجربه آزار جنسی در دوران کودکی را داشته‌اند.

روانشناسان و فعالان حقوق کودک در زمینه‌ی آزار جنسی بر دو

فاطمه حریری ۱۷ ساله، از روستای حراک در استان درها. او در ۱۶ اکتبر ۲۰۱۳ هنگامی که با شوهرش در خانه مورد هدف گلوله توپخانه‌ی ارتش قرار گرفت. او دیگر نمی‌داند چند بار مورد عمل جراحی قرار گرفته. پایش را از پایین زانوو بازویش را از پایین آرنج قطع کرده‌اند. سازمان بین‌المللی رسیدگی به معلولین برایش دست و پای مصنوعی نصب کرده است. پایش خوب است، اما دستی که برایش ساخته‌اند، به در نمی‌خورد.
کمپ آوارگان زعراتی در اردن، ماه ۱۱۴ مه ۲۰۱۴
Photo: Kai Wiedenhöfer

نکته تاکید می‌کنند. اول اینکه باید کودکان را درباره مسائل جنسی آگاه کرد و به آنها آموخت که مرزهایی وجود دارد. آگاهی، تقویت اعتماد به نفس کودک در حفاظت از بدن خود و تمرین نه گفتن موثرترین راه‌ها برای پیشگیری از آزار جنسی است. نکته مهم دوم شناخت نشانه‌های وقوع آزار جنسی و عکس‌العمل پدر ومادر کودک نسبت به آن است. تغییرات ناگهانی در رفتار کودکان باید جدی گرفته شوند. گوشه‌گیری، عدم تمرکز، شب ادراری و ترس کودک از تماس بدنی می توانند نشانه‌های وقوع آزار جنسی باشند. همچنین اگر کودک ناگهان از شخص خاصی دوری می‌جوید که تا پیش از این با او رابطه خوب و نزدیکی داشته است، باید دلیل آن را جویا شد. پدر و مادر باید با ایجاد فضای اعتماد این امکان را به کودک بدهند تا بدون ترس از سرزنش از آنچه بر او رفته است بگوید. با شناخت زودهنگام نشانه‌های وقوع آزار جنسی می توان از ادامه‌ی آن و آسیب‌های شدیدتر جلوگیری کرد.

چه در زمینه‌ی پیش‌گیری و چه در صورت وقوع آزار جنسی مراجعه به روانشناس یا مشاور خانواده می‌تواند هم برای کودک و هم برای والدین کمک بزرگی باشد، چرا که بسیاری از والدین ایرانی نمی‌دانند چگونه و در چه سنی می‌توانند با فرزندانشان درباره مسائل جنسی صحبت کنند. همه قدم‌ها در راه جلوگیری از آزار جنسی کودکان بسته به شکستن این تابودر جامعه و صحبت کردن درباره آن است.

بحث در رسانه‌ها و واکنش مسئولان آنچه به ویژه در ماه‌های گذشته در رسانه‌های فارسی‌زبان جلب توجه می‌کند پرداختن به موضوع آزار جنسی کودکان است. نه فقط رسانه‌های فارسی‌زبان خارج از ایران مانند دویچه وله، بی‌بی‌سی فارسی و صدای آمریکا که با سانسور و محدودیت از سوی دولت ایران روبرو نیستند بلکه خبرگزاری‌ها و روزنامه‌های داخل ایران نیز به این موضوع می پردازند.

نکته قابل توجه دیگر این است که با مرور اخبار و مقالات مربوط به آزار جنسی کودکان در رسانه‌ها گزارش‌هایی نیز از تجاوز به پسران دیده می‌شود. در گذشته وقتی صحبت از آزار جنسی کودکان به میان می‌آمد اغلب فکرها به سمت دختران می‌رفت. برخی از کارشناسان معتقدند در جامعه‌ی ایران به دلایل مذهبی و فرهنگی صحبت از آزار جنسی پسران دشوارتر است. اکنون به نظر می‌رسد که این تابو نیز در حال شکسته شدن است.

یک پرونده درماه‌های اخیر مورد توجه خاصی قرار گرفته است و آن پرونده‌ی ناظم مدرسه‌ابتدایی پسرانه‌ای در تهران است که اردیبهشت ماه امسال به اتهام آزار جنسی یکی از دانش‌آموزان بازداشت شد. پدر و مادر این دانش‌آموز که متوجه تغییر رفتار پسرشان شده بودند پس از صحبت با او متوجه مسئله‌ی آزار جنسی می‌شوند و به دادگاه شکایت می‌برند. مدتی بعد خانواده‌های دانش‌آموزان دیگری نیز از ناظم شکایت می‌کنند. تا کنون پزشکی قانونی تجاوز به شش دانش‌آموز را تأیید کرده است. قاضی پرونده نیز جلسه‌ی دادگاه را به تعویق انداخته است چرا که تعداد شکایت‌ها رو به افزایش است و پزشکی قانونی هنوز به موارد دیگر رسیدگی نکرده است.

مطبوعات ایران روند این پرونده را در ماه‌های گذشته دنبال کرده‌اند و انتقاداتی نیز از سوی فعالان حقوق کودک به مسئولان وارد شده است. به نقل از روزنامه «شهروند» برخی از دانش‌آموزان ناظم مدرسه را در حال آزار همکلاسی‌شان دیده بودند اما چون نمی‌فهمیدند که او چه می‌کند پیش خود فکر کرده‌اند که ناظم همکلاسی‌شان را تنبیه می‌کند. چه بسا اگر این کودکان از آموزش‌های لازم برخوردار بودند و می‌فهمیدند اتفاقی که شاهد آن هستند عادی نیست، کودکان کمتری مورد آزار قرار می‌گرفتند.

سالهاست که بسیاری از فعالان حقوق کودک خواستار آموزش مسائل جنسی در مدارس ایران هستند و اولین قدم در راه مبارزه با آزار جنسی کودکان را آموزش و آگاهی می دانند. با وجود تأکید کارشناسان بر اهمیت آموزش مسائل جنسی، عملی کردن چنین آموزش‌هایی در مدارس ایران بسیار دشوار است. حمیدرضا کفاش معاون فرهنگی وزارت آموزش و پرورش اولین مسئولی بود که درباره‌ی پرونده‌ی ناظم مدرسه با رسانه‌ها صحبت کرد. او در مصاحبه با روزنامه شهروند آموزش در این زمینه را وظیفه خانواده خواند و گفت: «در ایران نمی‌توان مسائل مربوط به امور جنسی را در کتاب‌ها آورد یا مستقیم به دانش‌آموزان آموزش داد، بلکه باید فکری به حال آموزش خانواده‌های دانش‌آموزان کرد.» او بدون نام بردن از اشخاص یا نهادهایی که جلوی آموزش مسائل جنسی در مدارس را می‌گیرند این مساله را بیشتر با «فضای اجتماعی» ایران مرتبط دانست و نه با وزارت آموزش و پرورش.

تاکنون به نظر می‌رسد وزارت آموزش و پرورش از منتشر شدن اخبار آزار جنسی دانش‌آموزان ناراضی است. به خانواده‌ی برخی از این دانش‌آموزان گفته شده با رسانه‌ها در این باره صحبت نکنند. حمیدرضا کفاش این موضوع را با حفظ «غیرت ملی» توجیه کرده و گفته بود به عنوان یک ایرانی دوست ندارد وقتی دو اتفاق این چنینی در تهران می‌افتد در رسانه‌های خارجی پخش شود.

در ایران آمار دقیقی از آزار جنسی کودکان منتشر نمی‌شود و این موارد تحت عنوان کلی «کودک آزاری» ثبت و با آمار موارد دیگر مانند تنبیه فیزیکی کودک تلفیق می‌شوند. اما با نگاهی به گزارش‌های رسانه‌ها و صحبت‌های فعالان حقوق کودک در سال‌های اخیر می توان به قاطعیت گفت که چنین حوادثی بسیار فراگیرتر از «دو اتفاق» است.

عکس‌العمل مسئولان نسبت به پرونده‌ی اخیر، سکوت آنها و تلاش‌ها برای کوچک جلوه دادن موضوع، این تصویر را به وجود می‌آورد که مساله آزار جنسی کودکان در نهادهای رسمی جدی گرفته نمی‌شود و یا حتی برای سرپوش گذاشتن بر آن تلاش می‌شود.

«گرایش دو طرفه» و خشم جامعه مظفر الوندی، دبیر مجمع ملی حقوق کودک از معدود مسئولانی بود که درباره پرونده آزار جنسی دانش‌آموزان توسط ناظم مدرسه اظهار نظر کرد. اظهار نظری که

جنجالی شد. او در مرداد ماه امسال به خبرگزاری ایلنا گفته بود: «من اعتقاد دارم که تمامی این موارد به زور نبوده و در برخی موارد گرایشی دو طرفه وجود داشته است.» این اظهارات الوندی موجی از عکس‌العمل‌کاربران ایرانی در شبکه‌های اجتماعی را به همراه داشت و باعث حیرت و خشم بسیاری از ایرانیان شد. حیرت از این بابت که این سخنان در کشوری گفته می‌شود که همجنس‌گرایی در آن جرمی سنگین محسوب می‌شود و خشم از این جهت که این سخنان کودکان دبستانی را مورد اتهام قرار می‌دهد.

چنین سخنانی نه تنها برای دانش‌آموزانی که مورد تجاوز قرار گرفته‌اند و همچنین خانواده‌های آنها بسیار سنگین است بلکه می‌تواند خانواده‌هایی با تجربه مشابه را نیز از سخن گفتن درباره آزارجنسی و دنبال کردن چنین پرونده‌هایی در مراجع قضایی باز دارد.

علاوه بر این روانشناسان و حقوقدانان توافق نظر دارند که حتی اگر در شرایطی خاص و به دلایلی تمایلات جنسی در دوران کودکی بیش از حد معمول رشد کنند، در تماس جنسی با افراد بالغ مساله‌ای به نام «رضایت» کودک موضوعیت ندارد، چرا که کودک درک درستی از مفهوم و تبعات رابطه جنسی ندارد. بنابراین چنین رابطه‌ای نیز آزار جنسی محسوب می‌شود و شخص بالغ همچنان مسئولیت تبعات آن را بر عهده دارد.

گرچه شاید به سختی بتوان در پرونده بحث‌برانگیز ناظم مدرسه نکته‌ی مثبتی یافت، اما توجه جامعه و رسانه‌ها به این موضوع و شهامت خانواده‌ها در علنی کردن آزار جنسی فرزندانشان روزنه‌ی امیدی است. حساسیت جامعه ایران نسبت به آزار جنسی کودکان را می توان به وضوح دید. به نظر می‌رسد گرچه شاید نه همه، اما بخشی از جامعه قصد روبرو شدن با این معضل و پیدا کردن راه چاره‌ای را دارد. اما در عین حال فاصله‌ی قابل توجهی بین دیدگاه نهادهای رسمی و سازمان‌های غیردولتی درباره‌ی شیوه برخورد با آزار جنسی کودکان وجود دارد.

سازمان‌های غیردولتی زیر ذره‌بین نهادهای امنیتی عمده تلاش‌ها برای پیش‌گیری از آزارجنسی کودکان و کمک به کودکان آزاردیده در ایران از سوی سازمان‌های غیردولتی، مددکاران و فعالان حقوق کودک انجام می‌گیرد. گرچه دولت ایران از سال ۱۳۷۸ نهادهایی را برای رسیدگی به مشکلات کودکان تشکیل داده و وجود این مشکلات را به رسمیت شناخته است، اما هنوز نتوانسته است فضای امن و قابل اعتمادی را برای کودکان آزاردیده به وجود آورد. به عنوان مثال برخی گزارش‌ها از فرار کودکان از مراکز شبانه‌روزی بهزیستی به دلیل ادامه آزارها حکایت دارند.

اغلب سازمان‌های غیردولتی که به طور مستقل فعالیت می‌کنند تمرکز کار خود را بر کودکان اقشار آسیب پذیر جامعه مانند کودکان کار معطوف کرده‌اند. مشکل اصلی این سازمان‌ها تامین بودجه از طریق کمک‌های مردمی است. آنچه فعالیت این سازمان‌ها را دشوارتر می‌کند نگاه بدبینانه‌ی نهادهای امنیتی ایران به آنهاست. به همین دلیل این سازمان‌ها دریافت کمک‌های مالی از منابع خارجی را رد می‌کنند. تجربه‌های گذشته نشان داده است که دریافت کمک‌های خارجی می‌تواند بهانه‌ای در دست نهادهای امنیتی باشد تا سازمان‌های غیردولتی را به فعالیت‌های ضد انقلاب و «ارتباط با دولت‌های بیگانه» متهم کنند. در سال‌های گذشته برخی فعالین حقوق کودک بازداشت و محکوم شده‌اند.

نهادهای رسمی در ایران همواره نسبت به فعالیت‌های اجتماعی سازمان‌های غیردولتی حساس بوده‌اند. چرا که از یک سو پرداختن به معضلات اجتماعی انتقاد از دولت و برخی قوانین را نیز به همراه می‌آورد و از سوی دیگر نهادهای دولتی نگران تضعیف جایگاه خود در جامعه هستند و بیم آن را دارند که کنترل بخش اجتماعی را از دست بدهند. به همین دلیل نیز روند دریافت مجوز برای تشکیل و فعالیت سازمان‌های غیردولتی طولانی و دشوار است.

آزار جنسی در قالب قانون در زمینه‌ی آزار جنسی کودکان تفاوتی بنیادی بین دیدگاه فعالین حقوق کودک و قوانین ایران وجود دارد. قوانین ایران ازدواج دختران از ۱۳ سالگی و پسران از ۱۵ سالگی را مجاز می‌دانند و همچنین با درخواست پدر از دادگاه و تائید قاضی ازدواج کودک در سنین پایین‌تر نیز ممکن است. از نظر فعالان حقوق کودک این گونه قوانین در تضاد با حقوق کودک و مجوزی برای آزار جنسی کودکان است، چرا که کودک نمی‌تواند آزادانه و آگاهانه تصمیم به ازدواج بگیرد. اما حکومت ایران این قوانین را مطابق با اصول اسلامی می‌داند و انتقاد از آن‌ها را نمی‌پذیرد.

طبق آمار در نه ماه اول سال گذشته ۲۹ هزار دختر ۱۰ تا ۱۴ سال و ۱۵۰۰ دختر زیر ۱۰ سال ازدواج کرده‌اند. از آنجا که برخی استان‌ها سن ازدواج را ثبت نمی‌کنند و همچنین ازدواج‌های سنتی و بدون ثبت در بسیاری مناطق ایران رواج دارد، این آمار فقط بخشی از واقعیت را نشان می‌دهد. در واقع تعداد کودکانی که هر سال وادار به ازدواج می‌شوند بسیار بالاتر از این آمار است.

گرچه سالهاست که سن ازدواج در طبقات متوسط و بالای جامعه ایران افزایش یافته است ولی برای خانواده‌های کم درآمد و پرجمعیت ازدواج دختران همچنان راهی برای سبک کردن بار خانواده است. نابرابری اجتماعی و نبود قانونی که حداقل سن ازدواج را با توجه به معیارهای امروزی، قوانین بین‌المللی و مطابق با کنوانسیون حقوق کودک سازمان ملل متحد تعیین کند، باعث شده است تا آزار جنسی قالبی رسمی و قانونی بیابد. تغییر این قوانین در ایران شاید سال‌ها طول بکشد ولی آنچه مسلم است نیاز به تلاش‌های فعالین حقوق کودک است تا حساسیت نسبت به ازدواج کودکان در جامعه همانند واکنش‌ها نسبت به آزار جنسی افزایش یابد.

پریسا نجفی تنکابنی روزنامه‌نگار ساکن دوسبورگ است و در آنجا از جمله در بخش فارسی دویچه وله کار می‌کند

■ موقع آن رسیده که مشاجره‌ی عاطفی راجع به اسلام را در غرب از دیدگاه روانشناسی بررسی کنیم. اسلام احتمالاً بهانه‌ای شده برای ابراز نظرات و احساساتی که به خود اسلام چندان ارتباطی ندارند. منقدان اسلام به‌کرات به «اسلام‌هراسی» ، یعنی ترس غیرعقلانی از اسلام، متهم می‌شوند. در مقاله‌ی زیر این سؤال مطرح است که این ایرادها در چه مواردی واردند و در چه مواردی آمیخته به ترسهای غیرعقلانی هستند و بهانه‌ای برای فرافکنی و بلاگردانی.

اسلام بهانه‌ای برای فرافکنی

زمینه‌های روانی اسلام‌ستیزی

نوشته‌ی اشتفان وایدنر

در حالی که سیاست رسمی تلاش می‌کند موضوع اسلام را (حداقل در آلمان) ناچیز وانمود کند، چرا که احزاب نیز در این مسئله اختلاف نظر دارند، رسانه‌ها موضوع را مثلاً در مورد تیلو زاراتسین در رأس مسائل روز قرار داده‌اند و چنین وانمود می‌کنند که گویی هر کس که به خیر و صلاح کشور یا حتی اروپا و مغرب‌زمین می‌اندیشد باید موضعی در این مورد اتخاذ کند. مشکل است بتوان گفت که آیا عاطفی کردن موضوع واقعاً بیانگر نیاز عمومی است ویا از جانب رسانه‌ها به آن دامن زده می‌شود. ولی واقعیت آن است که اغلب آلمانی‌ها چندان تماسی با مسلمانان ندارند، به استثنای مواردی که سری به سبزی فروشی ترک می‌زنند یا در کشورهای اسلامی سواحل مدیترانه مرخصی خود را می‌گذرانند تجاربی که به‌ندرت ممکن است منجر به داوری منفی شود. احتمال قریب آن است که داوریها فقط بر اساس این برخوردهای ناچیز با اسلام بیشتر محصول تخیل و بهانه‌ای برای فرافکنی باشد.

ولی تردیدی نیست که اسلام و تغییر آب و هوا و بحران مالی سه موضوعی هستند که در ردیف بالای امور اضطراری جهان قرار دارند. مسائل سه‌گانه‌ای که با آنها مواجه هستیم تصادفی در یک جا جمع نشده‌اند، بلکه نوعی هماهنگی سه‌گانه‌ی کلاسیک از طبیعت، اقتصاد و فرهنگ به وجود آورده‌اند. در هر سه مورد فرایند تحولات بالقوه ویرانگر و مرگبار تلقی می‌شوند. گویا در هر سه مورد اقدام فوری ضروری است ولی می‌دانیم که در دو مورد اتفاقی نمی‌افتد یا بسیار به‌ندرت. فقط مبارزه با اسلام نویدبخش به نظر می‌رسد و مسلحانه انجام می‌گیرد، مثلاً در عراق و افغانستان با شدت هر چه بیشتر، هر چند که بهبودی در وضع سیاسی حاصل نمی‌شود، به‌طوری که می‌توان احتمال داد که فقط می‌خواهند نشان دهند کاری از دستشان برمی‌آید بدون اینکه واقعاً مسئله را حل کنند.

مسائل عینی اسلام وضعیت وقتی دلسردکننده‌تر می‌شود که می‌بینیم دلایل ناخشنودی از اسلام نه فقط به لحاظ روانشناختی بلکه به صورت عینی هم وجود دارد و آنها را می‌توان به سهولت بیان کرد: خطرات تروریسم، سیل مهاجرت مهار نشدنی، بی‌ثباتی برخی از کشورهای اسلامی، وابستگی ما به نفت خاورمیانه و جنگهایی که غرب در عراق و افغانستان به راه انداخته است. بر این معضلات سیاسی مسائل فرهنگی نیز اضافه می‌شود. انحطاط انکارناپذیر الهیات اسلامی که چند متفکر برجسته‌ی اصلاح‌طلب به تنهایی نمی‌توانند از آن جلوگیری کنند و بحران هویت بسیاری از مسلمانان که اغلب به تحجر جزمی و تعصب مذهبی افراطی می‌انجامد.

خیالپردازیهای منقدان اسلام همه‌ی این مسائل وجود دارد. ولی هر کدام از نوع دیگر است و بین آنها لزوماً نمی‌توان ارتباطی برقرار کرد و آنها را مستقیماً به اسلام نسبت داد. احتمال نزدیک آن است که بیشتر از دین، وضع سیاسی و اقتصادی جهان اسلام انحطاط زندگی دینی را نیز موجب شده است. بدین ترتیب می‌توان فرق بارز بین منقدان اسلام و مخالفان آنها را نشان داد: به نظر منقدان اسلام همه‌ی مسائل اسلام و مسلمانان نهایتاً از محمد که بین سالهای ۶۱۰ و ۶۳۲ در شبه جزیره‌ی عرب این دین را بنیاد گذاشته ناشی می‌شود.

احتمال می‌رود که ابرازکنندگان این نظر با ساده‌لوحی گول تبلیغ اسلام همگون را خورده‌اند.

برای درک مسئله لازم نیست حتماً اسلام شناسی تحصیل کرده باشیم. زیرا دین اسلام در واقع کمتر از مسیحیت ناهمگون نیست اتفاق نظر یک پروتستان انجیلی آمریکایی با یک کاتولیک معمولی آلمانی به همان اندازه اندک است که اتفاق نظر یک وهابی سعودی و صوفی مراکشی و شیعه‌ی اثنی عشری. حتی بین مردمان یک کشور این تفاوتها برطرف ناشدنی است. کمالیست و علوی و کرد و سنی همه مسلمانان ترک هستند، ولی در جهان‌بینی خود چنان متفاوتند که همواره خطر برخورد خشونت‌آمیز وجود دارد.

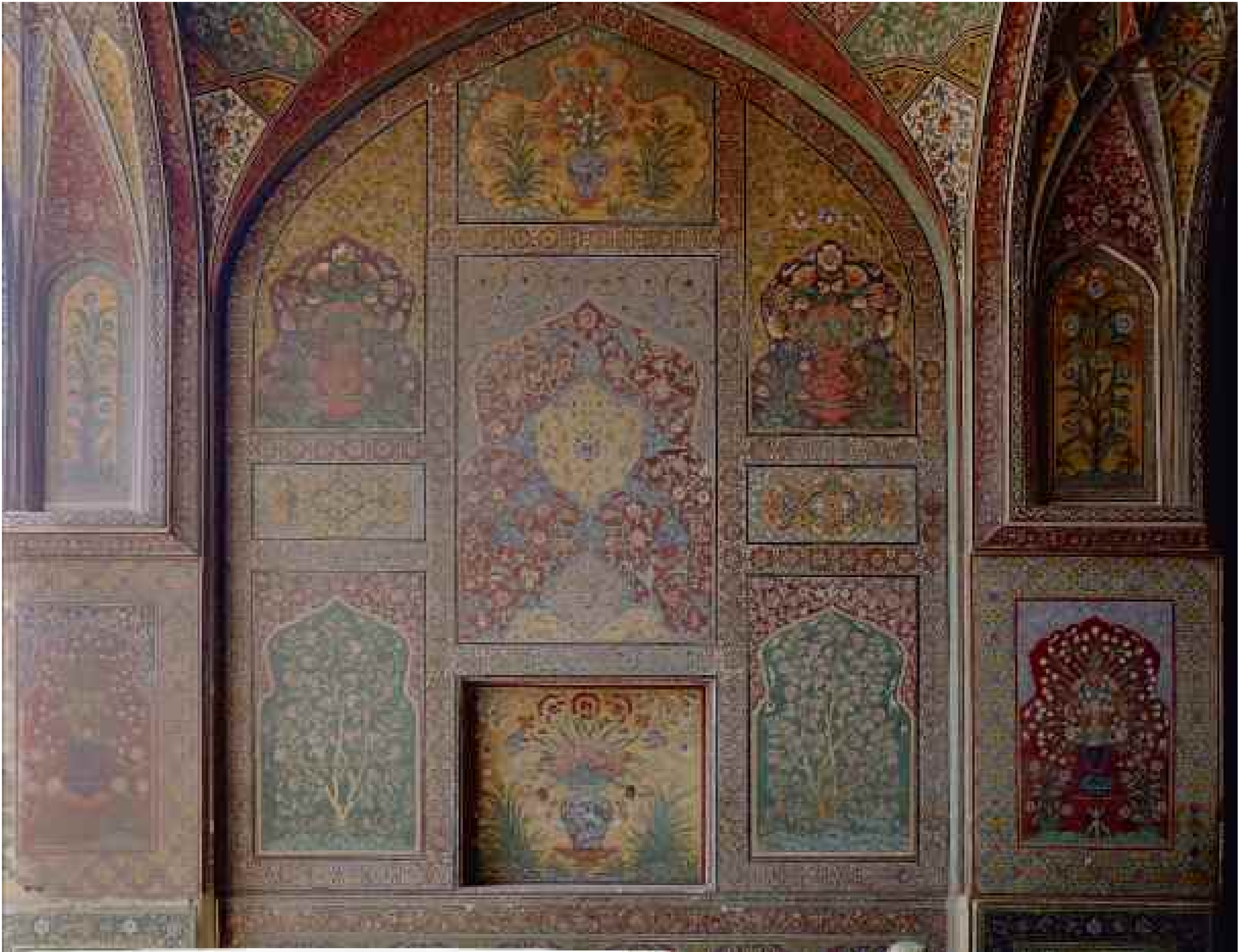
کسی که این تفاوتها را بین مسلمانان انکار می‌کند نوعی نیروی جادویی برای اسلام قائل است: گویا اسلام تنها دین جهانی است که در هسته‌ی اصلی خود یکسان مانده و آن هم نه فقط در مناطق جغرافیایی عظیم و پس از برخورد با انواع ادیان دیگر بلکه پس از ۱۴۰۰ سال. سخن از یگانگی هویت اسلامی توهم مشترک منقدان اسلام و بنیادگرایان اسلامی است. اینان تصور می‌کنند که فقط یک اسلام واقعی وجود دارد که باید دوباره کشف و تبلیغ شود تا فتنه و فساد از جهان اسلام برچیده شود. این طرز تفکر، واقعیت پیچیده‌ی جهان اسلام را به عبارت ساده‌ای تقلیل می‌دهد و راه را برای فرافکنی و نسبت دادن همه‌ی مسائل ممکن به اسلام صرف نظر از منشأ آنها هموار می‌کند. بهمین علت این همه جذابیت دارد و با نگاهی سطحی قانع‌کننده به نظر می‌آید.

دقت نظر لازم است ولی این کلی‌گویی‌ها مسئله را حل نمی‌کند. تروریسم اسلامی برخورد دیگری می‌خواهد غیر از رویکرد برای حل مسئله‌ی انزواگزینی مهاجران در محله‌های فقیرنشین. ولی هیچ یک از این مسائل ریشه در دین اسلام ندارد. اگر چنین می‌بود می‌بایستی همه‌ی مسلمانان، تروریست بالقوه و منزوی از جامعه اکثریت باشند که ظاهراً چنین نیست. در واقع تروریسم اسلامی – مانند هر تروریسم دیگر در وهله‌ی نخست یک مسئله‌ی سیاسی است و انزواگزینی و همرنگ نشدن با جامعه یک مسئله اجتماعی. آن را می‌توان به‌آسانی در فرد فرد اشخاص مشاهده کرد: پزشک ایرانی و روشنفکر چپ ترک به‌سهولت به جامعه راه می‌یابند، هرچند که آنها کمتر از فرزندان آوارگان فلسطینی یا کشاورزان آناتولی منزوی در گتوی نوی‌کلن برلین مسلمان نیستند. این وضع در مورد تروریسم نیز صدق می‌کند. سوءقصد کنندگان یازده سپتامبر ظاهراً بهتر از بیشتر مسلمانان برخی از محله‌های پرمسئله‌ی شهری در جامعه ادغام شده بودند، آلمانی و انگلیسی حرف می‌زدند، تحصیل کرده بودند و از خانواده‌های خوب برخاسته بودند. وجه مشترکی با قاچاقچی لبنانی نداشتند. و این واقعیت که تروریسم اسلامی غالباً در خود جهان اسلام رخ می‌دهد در حال حاضر بیشتر در عراق و پاکستان و در دهه‌ی نود بیشتر در الجزایر و اکثر قربانیان آن مسلمانان هستند، حاکی از آن است که اینجا یک برخورد خشونت‌آمیز سیاسی درون‌اسلامی در جریان است و نه، برخلاف آنچه همواره تلقین می‌شود، جبهه‌گیری اسلام به اصطلاح متحدالشکل علیه کفار.

خود در آینه‌بینی با این همه مسئله که حداقل در نظر سطحی به اسلام، تداعی می‌شود، تعجبی ندارد که این دین بهانه‌ی مناسبی برای فرافکنی و انحراف افکار عمومی شده است. انگیزه‌های اصلی این فرافکنی‌ها را احتمالاً نزد خودمان خواهیم یافت نه در اسلام که چندان هم غیرمترقبه نیست. گرچه در بحث عمومی ظاهراً از یک فرهنگ بیگانه سخن می‌رود ولی شدت بحث را وقتی می‌توان درک کرد که دریابیم ما در وهله‌ی اول درباره‌ی خودمان حرف می‌زنیم، راجع به خودانگاری خویشتن.

برای این منظور به آینه‌ای نیازمندیم. بدون آن نمی‌توانیم خود را در به مفهوم فرهنگی تماماً ببینیم، همانطورکه انسان نمی‌تواند بدن خود را بدون آینه تماماً ببیند. چنین آینه‌ای برای خودیابی فرهنگی همواره وجود داشته است که سابقاً فرانسه و انگلستان دشمنان دیرینه‌ی آلمان و همچنین یهودیان و کمونیستها بودند. ولی همه‌ی این آینه‌ها در عین حال بخشی از فرهنگ ما بودند و از اینرو کمبودهایی داشتند: مثلاً برای مرزبندی بین خود و یهودیت می‌بایست انکار کنیم که یهودیت از طریق عهد قدیم و سهم یهودیان در فرهنگ آلمانی همواره بخشی از «ما» بود. به نظر می‌رسد یا حداقل منقدان اسلام چنین وانمود می‌کنند که اسلام چیز کاملاً دیگری است و با مغرب‌زمین سنخیتی ندارد. در مرزبندی با چنین اسلام ساختگی و منفی، فرهنگ ما تصویر مثبتی به دست می‌دهد که می‌توانیم خود را با آن هم‌سان بدانیم و سایر مسائل آشکار خود را در این آینه نادیده بگیریم.

مثلاً کتاب «آلمان خود را نفی می‌کند» با نظری به کتاب «آلمان خود را نفی می‌کند» به قلم تیلو زاراتسین می‌توان



فرسک‌های نمازخانه‌ی مسجد وزیرخان
Photo: Stefan Weidner

نشان داد که کارکرد این فرافکنی چگونه است و مسائلی که به خودانگاری ما مربوط است ناگهان به موضوع دیگری یعنی اسلام نسبت داده می‌شود. بسیاری از نظریاتی که زاراتسین در کتاب خود عرضه می‌کند به اسلام ربطی ندارد. یکی از ادعاهای اصلی او در این کتاب آن است: در جامعه‌ی بازی مانند آلمان که امکانات پیشرفت برای افراد باهوش و کوشا فراهم است، قشر پایین جامعه به تدریج و الزاماً از افراد نادان و کم‌کار تشکیل می‌شود. و چون به نظر زاراتسین هوش ارثی است و قشر پایین بیشتر بچه‌دار می‌شوند و زاد و ولد با کمک‌های اجتماعی تشویق می‌شود، آمادگی به کار و توانایی رقابت و هوش نزد آنان طبعاً به مرور زمان کاهش می‌یابد.

شگفت‌انگیز است که این نظریه‌ی اصلی کتاب زاراتسین کمتر مورد بحث بود و بجای آن هر چه بیشتر راجع به اسلام داد سخن داده شد و در انظار عمومی این تصور قوت گرفت که عمدتاً به رفتار ما با مسلمانان، یعنی ۵ درصد جمعیت، بستگی دارد که آلمان را «نفی» کنیم یا نه، در حالی که مسائل مورد اشاره (انزواجویی از جامعه‌ی اکثریت و زاد و ولد زیاد و وابستگی به کمک‌هزینه‌های اجتماعی ولی نه باهوشی!) حتی به اقرار زاراتسین فقط در بخش ناچیزی از این ۵ درصد جمعیت بروز می‌کنند.

نمونه‌ای از واپس‌رانی کسی که کتاب را نخوانده بود لابد تصور می‌کند که نگارش آن گامی است برای گفتگو درباره‌ی اسلام، در صورتی که این کتاب مدل نظام اجتماعی موجود را مورد تردید قرار می‌دهد و نمونه‌ی بارزی از واپس‌رانی واقعیت است که در مورد موافقان و مخالفان زاراتسین هر دو صدق می‌کند- زیرا مخالفانش نیز بیشتر به‌خاطر برخوردش با اسلام از او انتقاد می‌کنند و نه به علت نظریات او درباره‌ی نظام اجتماعی کشور. در حالی که این نظریات مایه‌ی آن را دارند که خودانگاری و روش زندگی معهود ما را متزلزل کنند. و اما اگر موضوع این کتاب را به بحث درباره‌ی اسلام کاهش دهیم از آن همان اثر معکوس (طبق قانون خود در آینه‌بینی) حاصل می‌شود: در مرزبندی بین خود و اسلام و مهاجران مسلمان خودانگاریمان را تأیید می‌کنیم و مسائلی را که در این تصویر نهفته است به مسائل مربوط به اسلام کاهش می‌دهیم و موضوع حساسی را که در خواسته‌های زاراتسین آمده، یعنی لغو کمک‌های اجتماعی نادیده می‌گیریم.

این هم مانند مسائل مربوط به تغییر آب‌وهوا و بحران مالی است. چون هر دو در حال حاضر قابل حل نیستند، بحث را به مسئله‌ی ظاهری و عینی و قابل حلی مانند رفتار با اسلام و مسلمانان می‌کشانیم. برای رفع ترسهایی که از اینجا سرچشمه می‌گیرند طبق معمول بلاگردان را در اقلیتی از جامعه می‌یابند. برخی از ناظران اجتماعی مانند ضدیهودپژوه آلمانی ولفگانگ بنتس در این مورد از نژادپرستی نو سخن می‌گویند. این خطر وجود دارد و اما بزرگتر از آن خطر دیگری است.

خطر فرافکنی درست زمانی که اسلام و مسلمانان را بهر علتی چندان دوست‌داشتنی نمی‌یابیم، باید از فرافکنی مسائل خود به فرهنگ و گروه خاصی از انسانها اجتناب کنیم، مسائلی که راه حل آنها گامهای دیگری می‌طلبد. بجای اینکه جهان‌بینی و خودانگاریمان را مورد تردید قرار دهیم و اصلاح کنیم، مثلاً در مورد وضع اقتصادی فعلی و محیط زیست، برای تأیید رفتار خود به مقایسه با جهان اسلام که گویا در وضع بدتری است، متوسل می‌شویم. هر قدر هم غرب را در قیاس با جهان اسلام که در وضع اقتصادی و فرهنگی نامطلوبی است، بهتر نشان دهیم، مشکل اصلی خود را حل نکرده‌ایم.

تمرکز افراطی روی مسئله‌ی اسلام معضل دیگری می‌آفریند: مسائل عینی اقتصادی و زیست‌محیطی به کمک موضوع «نرمی» مانند فرهنگ واپس زده می‌شود. دو علت می‌توان برای این رفتار ذکر کرد. اولاً می‌توان به‌آسانی درباره‌ی فرهنگ حرف زد -لازم نیست چیز زیادی راجع به اسلام بدانیم تا درباره‌ی آن نظری داشته باشیم. کافی است که خود را چیز دیگری و بهتری بدانیم. و اما در مورد مسائل زیست‌محیطی و اقتصادی روشن است که هر کس به نوعی خواه و ناخواه بخشی از آن است و بدون صلاحیت علمی نمی‌توان درباره‌ی آن اظهار نظر کرد.

ثانیاً فرافکنی مسئله به موضوعات فرهنگی قرینه‌ای است بر بازگشت به عادت واپس‌رانی: احساس اینکه ما نمی‌توانیم بدون تحول فرهنگی یعنی تحول ارزشی مسائل اقتصادی و زیست محیطی را از لحاظ روانی دریابیم چه رسد به اینکه بتوانیم از عهده‌ی حل آنها برآییم. بنابراین بحث را از مسائل «سخت» به موضوعات «نرم» منتقل می‌کنیم چرا که ناخودآگاه می‌دانیم که فقط آن را می‌توانیم تغییر دهیم: یعنی خود را.

تغییر ذهنیت مطلوب است بحثهای داغ درباره‌ی اسلام با توجه به این زمینه مانند نبرد عقب‌نشینی به نظر می‌آید، جنگ در کارزارهای ساختگی که در صدد آن است این حقیقت تلخ را که با مصرف‌گرایی و سودافزایی سرمستانه نمی‌توان کشوری را نجات داد، واپس‌براند. در همین کتاب زاراتسین صراحت نشان می‌دهد: کسی که به مفهوم سنتی در شغل و سودافزایی موفقیت بیشتری داشته باشد انگیزه‌ی کمتری خواهد داشت که بچه‌دار شود. و اما زاراتسین برای جلوگیری از این طرز تفکر، در اندیشه‌ی تحول فرهنگی و تغییر ذهنیت موجود نیست، بلکه می‌خواهد مسئله را بازهم به کمک سودافزایی حل کند و پیشنهاد می‌کند که به هر مادر زیر سی سال و فارغ‌التحصیل از دانشگاه ۵۰ هزار یورو پرداخت شود تا بچه‌داری فقط برای گیرندگان کمک‌های اجتماعی «به‌صرفه» نباشد. و اما عاقلانه‌تر و کم‌خرج‌تر از آن تحول ارزشهای فرهنگی است که می‌تواند ما را از بن‌بست فعلی برهاند و در وضعی قرار دهد که با زمینه‌ی روانی و فرهنگی بهتری از عهده مسائل ناشی از کمبود منابع مادی برآییم و به‌رغم آن سعادتمند شویم. البته بسیار آسان‌تر است که با برخورد با اسلامی بحران‌زده اعتماد بنفس خود را برای آخرین بار تقویت کنیم. ولی در حقیقت می‌توانیم از اسلام و مسلمانان درسی بیاموزیم: درس ارزشهایی که فاقد آن هستیم و در حوزه‌ی فرهنگی اسلام پیوسته حفظ شده‌اند: مهر و محبت به کودکان یکی از آن ارزشهاست که حتی منقدان اسلام نیز به آن معترفند.

اشتفان وایدنر نویسنده و مترجم زبان عربی و سردبیر مجله‌ی فکر و فن (اندیشه و هنر) است.

STEFAN WEIDNER • ISLAM AS A PROJECTION SCREEN FOR OUR ATTITUDES AND FEELINGS

ترجمه‌ی منوچهر امیرپور

■ خانم مریم شولر اجاق در سال ۱۹۶۲ در ترکیه متولد شد. در هفت سالگی به آلمان آمد. سرپزشک ارشد روانپزشکی کلنیک دانشگاهی شاریته بیمارستان سن هدویگس برلین و رئیس انجمن آلمان و ترک برای روانپزشکی و روان‌درمانی و بهداشت روانی اجتماعی (DTGPP) است. توجه خاص او در تحقیقاتش معطوف به روانپزشکی میان‌فرهنگی و روان‌درمانی است.

«آقای خانم دکتر»

مصاحبه با استاد دکتر شولر اجاق

نوشته‌ی عالم گرابوواچ

روان‌درمانی مسلمانان مهاجر در آلمان در چه وضعی است؟

شولر اجاق: روان‌درمانگران بسیار کمی به درد این افراد می‌رسند. ممکن است سالها بگذرد تا کسی به علت تفاوتهای فرهنگی و زبانی و احتمالاً دینی بتواند روان‌درمانگر مناسبی پیدا کند. در این مورد کمبود آشکاری وجود دارد.

در آلمان چند روان‌درمانگر عرب یا ترک وجود دارد؟

من فقط آمار مربوط به برلین را می‌دانم، حتی اینها هم روشنگر مسئله است. در برلین ده یا دوازده پزشک ترک‌زبان وجود دارد که در زمینه‌ی روانپزشکی و روان‌درمانی کار می‌کنند. فقط سه روانپزشک مطب شخصی دارند. در حالی که در این شهر بیش از ۱۸۰ هزار نفر با پیشینه‌ی مهاجرت از ترکیه زندگی می‌کنند. حالا می‌بینید که این ارقام چه نسبتی باهم دارند. در این مورد واقعاً کمبود عظیمی وجود دارد. حالا اگر مسئله را با توجه به جنسیت مورد نظر قرار دهید، مثلاً برای زن مسلمانی با پیشینه‌ی مهاجرت که مایل باشد نزد روان‌درمانگر زن برود احتمال پیدا کردن آن بسیار ضعیف است.

آیا مسلمانان اجازه دارند نزد درمانگر غیر مسلمان بروند؟

بستگی دارد به اینکه انسان چه تعبیری از دین داشته باشد. ولی اصولاً منعی وجود ندارد. ولی زنان مسلمان بسیار متدین نزد روانپزشک نمی‌روند چه پزشک بومی و چه غیر بومی.

به این زنان چه کمکی می‌شود؟

دوستان و اطرافیان و خانواده و دین در اینجا نقش مهمی دارند. بسیاری از آنها دین را هویت و تکیه‌گاه و حفاظی برای خود می‌دانند و مفهوم زندگی را در آن می‌جویند. اینها برای تسکین آلام خود نزد خواجه (ملا) می‌روند.

می‌توان در روانپزشکی از روشهای درمانی سنتی استفاده کرد؟

من همواره از بیمارانم می‌پرسم که آیا از روشهای درمانی سنتی استفاده می‌کنند یا خیر؟ اگر کسی قرآن بخواند و احساس آرامش بکند، چه بهتر. از لحاظ من هیچ ایرادی ندارد که کسی از آیین دینی خاصی پیروی کند. ولی نباید از حد خاصی بگذرد. به محض اینکه ببینم شفابخشان سنتی در انتخاب درمان طبی و انتخاب دارو مداخله می‌کنند از آن جلوگیری می‌کنم.

آیا بیماریهای روانی نزد مهاجران مسلمان جزو موضوعات ناگفتنی (تابو) است؟

بهر حال نزد آنها نسبتاً ناگفتنی تر است. البته فرق است بین کسانی که از یک ده دور از دانش آناتولی آمده با کسی که از یک خانواده‌ی شهری تحصیل‌کرده کمالیست برخاسته است. در آلمان ترک‌تباران در دو محیط اجتماعی حضور چشم‌گیر دارند. اولاً در محیط مذهبی سنتی، محافظه‌کار، سخت‌گیر با تصورات انعطاف‌ناپذیر که در آن حفظ هویت



صورت با نقش گل. دو گل سرخ شمعدانی در وسط چشم‌ها را مجسم می‌کنند. گردن گلدان حکم دهان و چانه را دارد. این تصویر روی دیوار دالان ورودی نمازخانه‌ی مسجد وزیرخان در لاهور نقاشی شده است.

Photo: Stefan Weidner

فرهنگی، ناموس خانوادگی، تکالیف دینی، موازین خشک اخلاقی و خویشتن‌داری در اولویت قرار دارند. ثانیاً در محیط لذت‌جوی خرده فرهنگ برای نسل دوم ناهمرنگ و ناسازگار با هویتی مبهم و آینده‌ای نامعلوم که می‌خواهد فقط خوش باشد و از سازش با انتظارات جامعه‌ی اکثریت خودداری می‌کند. در اینجا مشارکت، پذیرفته شدن در جامعه، پول، موفقیت، ارزشهای مصرفی، تفریح و سرگرمی، جشن و شادی، تعلق به گروه همسالان و حضور در صحنه مطرح است. این محیط برخلاف محیط مذهبی پدرسالارانه آمادگی بیشتری برای پذیرفتن شناختهای علمی روان‌درمانی دارد.

مهاجران ترک یا عرب‌تبار بیماریهای روانی خود را چگونه بیان می‌کنند؟

غیرمستقیم با ذکر ناراحتی های جسمی . درد کمر، سردرد، میگرن (صداع) و امثال آن در میان مهاجران بیشتر بروز می‌کند تا در میان بومیان. به نظر من در پشت این پدیده حقیقتی نهفته است و آن اینکه مردم نسبت به بیماریهای جسمی روادارترند تا نسبت به بیماریهای روانی. بیمار جسمی آسان‌تر از حمایت و ترحم برخوردار می‌شود، آسان‌تر از کسی که بگوید: خل شده، زده به سرش. بیمار جسمی را قابل حمایت می‌دانند و بیمار روانی را دیوانه که غالباً از این حمایت‌ها برخوردار نیست. گذشته از آن بیشتر از تشبیهات و کنایات استفاده می‌کنند. مثلاً می‌گویند: سرم سرما خورده یعنی می‌ترسم پاک قاتی کنم. یا از رفتارهای گذشته و گریه‌کردنهای ناگهانیشان سخن می‌گویند. همه‌ی اینها مبین درد است. بیان درد و تعبیر آن با آنچه که جامعه‌ی اکثریت می‌گوید متفاوت است.

یعنی اینجا رمزگشایی و نشانه‌شناسی مطرح است.

مثلاً ترکها می‌گویند: جگرم پاره می‌شود. یعنی: نمی‌توانم دیگر فشار را تحمل کنم، نمی‌توانم نفس بکشم. دیگر در سینه‌ام جا نمی‌گیرد (منظور جگر سفید = شش است).

هنر تعبیر

آیا رونپزشکان آلمانی می‌توانند بیماریهای روانی مسلمانان مهاجر را به درستی تعبیر و تفسیر کنند؟ به علت تفاوتهای فرهنگی خطاهای تشخیصی و درمانی محتمل نیست؟

نشانگان‌های بیماری و تعبیر و درمان آنها در محیط‌های فرهنگی متفاوت، فرق زیادی باهم دارند. با توجه به اینکه از چه محیطی برخاسته باشم ممکن است نتوانم منظور دیگران را بفهمم. مثلاً اگر بیماری بگوید که چندین نظرقربانی

برای دفع چشم‌زخم به گردنش آویخته و یا چندین تعویذ به لباسش دوخته، برای اینکه کسی او را نفرین کرده است، روانشناس یا پزشک غربی ممکن است به خطا رفته بیماری او را به نوعی روانپریشی تعبیر کند. یا اگر بیماری بگوید که صدای نیاکان خود را می‌شنود. باید بدانیم که این حرفها با فرهنگ و باورهای او در ارتباط است، وگرنه نمی‌توانیم منشأ این رفتار را به درستی دریابیم و ممکن است بیماری را به دوگانگی شخصیت (اسکیزوفرنی) تعبیر کنیم. برای پیشگیری از این خطاها، روانپزشک باید صلاحیت‌های میان‌فرهنگی لازم را کسب کند. یعنی باید مطلع باشم چه رفتار و گفتاری در فرهنگ دیگر عادی، در مرز خط قرمز یا بیمارگون است.

روانپزشکی فرافرهنگی یعنی چه؟

پیشتر تلاش می‌کردند دانش غربی را به سایر فرهنگها تحمیل کنند. ما روانپزشکی میان‌فرهنگی را ترجیح می‌دهیم، یعنی روانشناسی بین فرهنگها که در اصل مبتنی است بر روانپزشکی در محیط‌های مختلف فرهنگی.

تفاوتش با روانپزشکی کلاسیک در چیست؟

روانپزشکی میان‌فرهنگی تعامل میان فرهنگهاست. مثلاً روانپزشکی مهاجرت. انسانهای دارای پیشینه‌ی مهاجرت به اختلالات دیگری مبتلا هستند و باید با توجه به آن معالجه شوند. برخی از رموز و طبقه‌بندیها بین‌المللی و عموماً شناخته شده‌اند. ولی برخی دیگر از اختلالات و نشانه‌های آنها مختص مناطق خاصی هستند که با این طبقه‌بندیها تطبیق نمی‌کنند. مثلاً در بعضی از مناطق آسیای شرقی بیماری خاصی وجود دارد. مردان وحشت دارند از اینکه آلت مردیشان به شکمشان پس‌رود و بمیرند. آن را محکم نگه‌می‌دارند تا ناپدید نشود. چگونه می‌توان این روانپریشی را در روانپزشکی غرب طبقه‌بندی کرد؟ به هیچ مقوله‌ای نمی‌خورد. یا این بیماری در آمریکای جنوبی: گویا ترس آنی باعث می‌شود که روح انسان جسمش را ترک کند. با آیین‌های خاصی باید آن را دوباره به جسم برگرداند. برای خاورمیانه می‌توان مثالهای دیگری ذکر کرد که با تقسیم دومقوله‌ای روان و تن غرب مطابقت نمی‌کند. در این مناطق انسان در تمامیتش انسان شناخته می‌شود.

اینها چه نتیجه‌ای برای روان‌درمانی دارد؟

پزشکی غرب مبتنی است بر نشانگانهای آشکاری که باید بتوان آنها را اثبات یا ابطال کرد. در مقابل آن نوعی پزشکی متأثر از فرهنگ نیز وجود دارد که در آن جنبه‌های کاملاً متفاوتی حائز اهمیت‌اند. از اینرو ممکن است توقعات درمانی نیز بسیار متفاوت باشند. در روانپزشکی و روان‌درمانی غرب به انسانها اعتماد به نفس و مسئولیت‌پذیری و خودمختاری آموخته می‌شود. انسان باید خودش از عهده‌ی حل و فصل مسائل زندگی‌اش برآید. این طرح در جوامع فردگرای غربی بخوبی قابل اجراست. ولی آن را نمی‌توان در جامعه‌ی جمع‌گرای شرقی اجرا کرد. مثلاً اگر زن جوانی را با این طرح فردگرایانه از ساختار فرهنگی خانواده‌اش جدا کنید به طوری که ارتباط خود را با خانواده و اطرافیانش از دست دهد ممکن است مسائلش شدت یابد. باید دقت کنید که به نتیجه‌ی معکوس نرسید.

ممکن است یک روانپزشک آلمانی در این صورت اسلام را بخشی از مسئله بداند؟

بلی، ممکن است. واقعیات فرهنگی و ارزشهای آن از جمله ارزشهای دینی را باید در روانشناسی دخالت داد ولی نباید از آنها مسئله آفرید.

مارگرته میچرلیش در مصاحبه‌ای گفته بود: «فکر می‌کنم اسلام سنتی و روانکاوی مانند آب و آتش‌اند. روانکاوی که در همه چیز تشکیک می‌کند و در پی یافتن انگیزه‌هاست بدون روشنگری غیرممکن است.»

من با این نظر کاملاً موافقم. دین موازینی تعیین می‌کند که تشکیک در آنها جایز نیست. با وجود این تعامل با این افراد مقدور است. روانکاوی غیر از روان‌درمانی است. مثلاً در رفتاردرمانی روشهایی وجود دارد که چگونگی کمک به بیماران را به وضوح نشان می‌دهند. اصل بر آن است که الگوهای رفتاری نادرست همان طور که یادگرفتنی هستند

فراموش‌کردنی هم هستند. در این مورد به بیمار کمک می‌شود که رفتار مناسب را فراگیرد. برای اینگونه اقدامات درمانی لزوماً نیازی به روشنگری نیست. البته با روان‌درمانی می‌توان مسلمانانی را که قرائت جزم‌اندیشانه‌ای از قرآن ندارند که غالباً این طور است ـ معالجه کرد.

مسئله‌ی زبان

در روان‌درمانی یا رؤیادرمانی همه چیز به زبان بستگی دارد. در این مورد چه روشی باید به کار برده شود؟

درمانگر باید صلاحیت آن را داشته باشد که با یک مترجم حرفه‌ای کار کند. استفاده از خدمات مترجم را باید یادگرفت. ابتدا باید طی مذاکره‌ی اولیه با مترجم زمینه‌ی کار را فراهم کرد: تذکر رعایت رازداری، تعیین محلی که مترجم باید بنشیند، تأکید براینکه همه چیز باید ترجمه شود. نباید چیزی حذف یا اضافه شود، نباید مطلبی تفسیر شود. با مترجم باید مذاکره بعدی نیز انجام گیرد درباره‌ی اینکه آیا مطلبی بارفرهنگی دارد یا نه. به مترجم باید امکان آن را داد که خود را از لحاظ عاطفی سبک کند، بخصوص اگر موضوعات و وقایع تکان‌دهنده‌ای مطرح باشند. مهمتر اینکه باید همواره با مترجمان حرفه‌ای کار کرد. از خدمات فرزندان و خویشان و همسایگان و همسران و دوستان استفاده نشود. قاعدتاً نمی‌توانید حدس بزنید که چه رابطه‌ای بین بیمار و مترجم غیرحرفه‌ای وجود دارد، چه ساختار قدرت و چه رابطه‌ی پیچیده‌ی عاطفی بین آنها برقرار است. نمی‌دانید آنچه را که می‌پرسید به همان صورت به بیمار منتقل می‌شود و جواب او بدون خدشه به شما می‌رسد یا نه.

دین، سنت، خانواده: از طرفی پناهی هستند در برابر بیماریهای روانی، از سوی دیگر ممکن است برانگیزنده‌ی آن باشند.

می‌دانیم که دین و خانواده عوامل ایمنی هستند. ولی خانواده همچنین ممکن است انسان را بیمار کند. مثلاً اگر کسی در میان خانواده احساس تنگی کند. در اینجا زنان جوان به نظر می‌رسد که باید سنت‌ها و موازین ارزشی خاصی را شدیداً رعایت کنند ولی در حلقه‌ی دوستان و گروه همسالانشان ارزشهای دیگری را تجربه می‌کنند. بسیاری از آنها از عهده‌ی این بندبازی برنمی‌آیند. بعضی از بیمارها می‌گویند: در خانواده‌ی خود احساس می‌کنند که مانند عروسک خیمه‌شب‌بازی بازیچه دست دیگرانند و هیچگاه اراده‌ی شخصی ندارند. این وضع البته مسئله‌انگیز است.

آیا زنان و مردان در برابر بیماریهای روانی واکنش‌های متفاوتی نشان می‌دهند؟

در مردان احساس ننگ بیشتر است. کمتر در این باره حرف می‌زنند و دیرتر از زنان نزد پزشک می‌روند و بسیار کمتر از زنان از روان‌درمانی استفاده می‌کنند. مردان در فضای متأثر از شرق هنوز آقابالاسرند. حتی مسئله‌ی جنسیت هم نزد آنها موضوع ناگفتنی و جزو منکَرات است. بسیار کمتر از زنان حاضر به درددل کردن هستند، بخصوص در حضور پزشک زن. زنان در این مورد شهامت بیشتری دارند و حتی در قیاس با بومیان نیز راحتتر درباره‌ی مسائل جنسی خود حرف می‌زنند.

و اما در مورد بسامد بیماریهای روانی، چه فرقی بین مردان و زنان وجود دارد؟

زنان مهاجر چه مسلمان و چه غیرمسلمان دوبرابر مردان دچار افسردگی روانی می‌شوند. همچنین میزان خودکشی آشکارا بالاترست. این پدیده دلایل زیادی دارد، غالباً دلایل خانوادگی که در محیط فرهنگی خاصی تشدید می‌شود.

افسردگی مهاجران از نوع دیگر یا بیشتر است؟

هر دو. آنها بیشتر از بومیان مبتلا به بیماریهای روان‌تنی می‌شوند. مسائلی که طی روند مهاجرت بروز می‌کنند، مانند جدایی از خانواده، مشکلات مالی، رشد نامطلوب کودکان، احساس تبعیض در جامعه، تمام اینها در قیاس با بومیان عوامل اضافی فشار است که افسردگی را تشدید می‌کنند.

ارقام دقیقی برای این مورد دارید؟

آماری وجود ندارد. ارقام علمی دقیقی در مورد مهاجران در آلمان ارائه نشده است. در سطح ملی آلمان، ۲۰۰ هزار نفر را چندین دهه مرتباً از لحاظ بیماریهای روانی و تنی مورد بررسی قرار دادند. و اما مهاجرانی را که با زبان آلمانی مسئله داشتند و یا احتمالاً هنوز بی‌سواد بودند کنار گذاشتند، وگرنه، گویا هزینه‌ی بررسی زیاد می‌شد. میلیونها یورو برای این پژوهش هزینه کردند ولی برای بررسی وضع مهاجران بودجه نداشتند. به نظر من این یک رسوایی است. در اینجا فرصت بزرگی از دست رفت.

در آلمان ۱۵ میلیون نفر با پیشینه‌ی مهاجرت وجود دارد.

درست به این علت در شاریته از نیمسال دوم یک کارآموزی اجباری درباره‌ی «دسترسی بدون مانع مهاجران» به آموزش و درسگفتاری درباره‌ی مهاجرت و بهداشت روانی آنها گذاشتیم. یعنی هر دانشجویی باید در این کارآموزی شرکت کند. ما باید حساسیت بیشتری به فرهنگ نشان دهیم. باید روشن کنیم که مهاجران با چه مسائل فرهنگی درگیرند؟ چه تبعیض‌های بر آنها روا داشته می‌شود؟ چگونه می‌توان پذیرش آنها را به دانشگاه تسهیل کرد؟ در مؤسسات آموزش عالی دیگر متأسفانه این درسها انتخابی است که اسباب تأسف است.

به نظر شما چه باید کرد؟

بسیاری از مؤسسات به روابط میان‌فرهنگی معترفند. ولی اینها فقط حرف است. شرایط اولیه هنوز فراهم نشده. کارکنان این مؤسسات برای همکاری میان‌فرهنگی سعه‌ی صدر ندارند. اطلاعات و آمادگی و احتمالاً نگرش لازم را ندارند. برچسب زدن و بی حرمتی در بهداشت نیز نقش عمده‌ای دارد. حتی اطلاعیه‌های لازم در زبانهای زیادی وجود ندارد. این رفتار منفی نسبت به ترک و عرب‌تباران در محافل طبی نیز مشاهده می‌شود. برخی از همکاران حتی آن را صریحاً به زبان می‌آورند. نمی‌خواهند با ترکها سروکاری داشته باشند.

صلاحیت زن

در مورد بیماران آلمانی وضع چگونه است؟

بیمارانی وجود دارد که می‌گویند نزد زنی با این نام ترکی نمی‌روم. از طرف دیگر هم مردان ترک‌تباری وجود دارند که مرا چون زن هستم قبول ندارند و نمی‌خواهند درباره‌ی وضع روانی آنها اظهار نظر کنم. بعضی از ترک‌تباران مرا «آقای خانم دکتر» خطاب می‌کنند. زن پشت شخص صلاحیتدار ناپدید می‌شود و تبدیل می‌شود به آقای خانم دکتر شولر اجاق تا برای آنها قابل قبول باشد.

با مسلمانان در مطب چه رفتاری باید کرد؟

در این مورد هنوز باید اقدامات زیادی انجام گیرد. محلی برای برگزاری نماز وجود ندارد. در بسیاری از بخش‌های بیمارستان انجیل وجود دارد. پس چرا قرآن وجود ندارد؟ چرا سمت قبله نشان داده نمی‌شود؟ هنگام شستن مردان مسلمان باید دقت شود که پرستار زن حضور نداشته باشد. همراهی با محتضران چگونه است؟ در اینجا هم باید با روحانیان مسلمان همکاری شود. بعد مسئله‌ی روسری مطرح است. هر لباسی برای به رخ کشیدن دین و نماد سرکوبی نیست. من خودم روسری ندارم ولی فکر می‌کنم باید در این امر تسامح بیشتری نشان داد. هنوز هم مؤسساتی وجود دارد که از استخدام همکاران دارای روسری خودداری می‌کنند.

وقتی از پنجره‌ی دفتر شما به بیرون نگاه می‌کنم نقش صلیبی را می‌بینم. شما اینجا در یک مؤسسه‌ی کاتولیک وابسته به کلینک دانشگاهی شاریته کار می‌کنید. در اینجا قرآن دارید؟

می توانید آن به بیماران عرضه کنید؟

هنوز در این مورد درخواستی نشده است. ولی به بیماران خود اطلاع می‌دهیم که در کدام داروها محصولات خوک وجود دارد. دقت می‌کنیم که در غذاها گوشت خوک نباشد. به آنها تذکر می‌دهیم که در صورت بیماری مکلف نیستند روزه بگیرند. یک بیمارستان میان‌فرهنگی باید به این مسائل توجه کند. و اما در مورد داروها: بعضی از داروها حتی به مقدار کم نیز در بیماران ترک‌تبار عوارض جنبی به وجود می‌آورند. واقعاً عوامل ژنتیکی وجود دارد که در این امر مؤثرند. با توجه به اینکه شما حامل چه عامل ژنتیک باشید سوخت‌وساز بعضی از مواد در بدن شما کند یا تند خواهد بود. برای برخی از اقوام باید مقدار دارو را کاهش و برای بعضی دیگر افزایش داد. مثلاً سوخت‌وساز (متابولیسم) بدن یک سوم مردم اتیوپی بسیار سریع است.

وضع روانشناسی میان‌فرهنگی در ترکیه چگونه است؟ مثلاً در رابطه با آوارگان سوری؟

هرچند که ترکیه کشور مهاجرپذیر است، ولی در آنجا نه ترجمه‌ای برای این منظور عرضه می‌شود و نه آگاهی لازم برای ضرورت روانشناسی میان‌فرهنگی وجود دارد. متأسفانه هنوز نه.

بهار عربی و اعتراضات پارک گزی: آیا اینها قیام مردم و جوانان علیه پدرسالاری است؟

من در این مورد یک نظر سیاسی دارم که نمی‌خواهم آن را در انظار عمومی بیان کنم. من اینجا در سمت پزشک حرف می‌زنم.

خود شما فرائض دینی عمل می‌کنید؟

من مسلمان هستم، خیلی منضبط نیستم. به مراسم دینی و احساسات مذهبی متدینان احترام قائلم. ولی متعصب نیستم.

ممکن است برای زیارت حج به مکه بروید؟

اگر مطمئن بودم که بعد از بازگشت همواره به فرائضی که با آن در ارتباط است عمل خواهم کرد می‌رفتم. کسی که به زیات حج می‌رود خود را به روشی از زندگی موظف می‌کند که باید آن را رعایت کند. در حال حاضر اطمینان ندارم که بتوانم به این تکالیف عمل کنم. مثلاً روسری به سر بکنم و اعمال دیگر. مسئله آن است که انسان بتواند مواضع اعتقادی را که اتخاذ می‌کند در زندگی روزمره نگهدارد.

عالم گرابوویچ ۴۰ ساله نویسنده و روزنامه‌نگار مقیم برلین است. او آلمانی برخاسته از کرواسی و بوسنی است.

ALEM GRABOVAC • HERR FRAU DOCTOR

ترجمه‌ی منوچهر امیرپور

بازگشت به مدرسه، از هنرمند سوری
تمام اعظم
www.ayyamgallery.com/artists/tammayyam/images

■ در این مقاله، یک روانکاو از تجربه‌ی درمان بیماران شمال آفریقا و خاورمیانه گزارش می‌دهد که بسیاری از آنها در کودکی به آلمان آمده‌اند یا فرزندان مهاجران در آلمان هستند. این وضع فشار روانی خاصی را بر این کودکان وارد می‌سازد که زندگی بزرگسالان نیز از آن متأثر است. در این موارد می‌توان با بذل تفاهمی آمیخته با روان‌درمانی به بیماران کمک کرد.

بوی دیار غربت

مهاجرت و تبعید از محیط زندگی کودکی

زیگرید شایفِله

سالهای زیادی است که مردمانی از اهالی شمال آفریقا یا خاورمیانه به مطب روانکاوی من مراجعه می‌کنند: اینها آوارگان جنگی، کارگران مهاجر یا افرادی هستند که ترک دیار کرده به همسر خود (که از همان فرهنگ برخاسته) پیوسته‌اند تا با او زندگی کنند. جوانانی که در کودکی با پدر و مادر خود به آلمان مهاجرت یا فرار کرده‌اند یا جوانانی که برای تحصیل به آلمان آمده‌اند. نظام بهداشتی آلمان این امکان را فراهم می‌سازد که همه بیمه‌شدگان بدون توجه به درآمدشان از امکانات روان‌درمانی استفاده کنند.

چالشهایی برای مهاجران دلایل زیادی برای ترک وطن وجود دارد: رؤیای زندگی بهتر و آروزی رهایی از اوضاع تحمل‌ناپذیر و محرومیت‌ها از اهم این دلایل است. مهاجرت عموماً عزت نفس را در اشخاص متزلزل می‌کند که عوارض آن سالهای متمادی به جا می‌ماند. راه‌یابی به جامعه‌ای با زبان دیگر، تا مدت‌ها فشار روانی متزایدی را بر اشخاص تحمیل می‌کند (بیشتر مهاجران برای اولین با زبان آلمان درگیر می‌شوند). همچنین سلسله‌مراتبی که در اینجا کمتر شکل گرفته و یا به صورت دیگری غیر از آنچه که در مغرب اسلامی یا خاورمیانه معمول است، نمایان می‌شود آنها را به تشویش می‌اندازد.

مهاجرت مسائل اجتماعی نیز پدید می‌آورد. خاستگاه اجتماعی معمولاً خود را بیشتر در دیار غربت نشان می‌دهد. قشر مرفه و تحصیل‌کرده از امکانات دیگری برای شناخت محیط زندگی نو برخوردارند تا روستاییان جبل الریف مراکش یا کوهستانهای آناتولی. و اما در غربت بین اعضای قشرهای متفاوت روابطی برقرار می‌شود که در وطنشان مطلوب نیست. بسیاری از بزرگسالان با تنزل درجه مواجه هستند، مدارک تحصیلی‌شان به رسمیت شناخته نمی‌شوند و یا ارزش کمتری دارند. روابط اجتماعی که در موطنشان اسباب وجهه و حیثیت آنهاست از هم می‌پاشند و یا حداقل در اینجا اهمیتی ندارند. تفاوتهای فرهنگی بین موطن و کشور بیگانه، راه‌یابی به جامعه‌ی اکثریت را مشکل می‌سازند. ذهن کسی که عزم مهاجرت کرده درباره‌ی محیط نوزندگی و ذهن مهاجر مقیم در غربت راجع به موطن قدیمی متأثر از توهمات خاصی است.

تأثیر این احوال بر کودکان در اینجا می‌خواهم به جنبه‌ی بسیار مهمی از مسئله بپردازم، به این مسئله که رشد کودک چگونه تحت تأثیر مهاجرت قرار می‌گیرد. مهاجرت چه تأثیری در روابط کودک با والدین و احساس احترام به خود و کسب توانایی برای سنجش نیروی خود دارد؟ کودکان بهرحال آسیب‌دیدگانی هستند که کسی از آنها نمی‌پرسد که می‌خواهند بمانند یا بروند. این مسئله‌ی مشترک همه‌ی این کودکان است که در اثر مهاجرت محیط اجتماعی مأنوس خود را از دست داده‌اند. البته فرق زیادی است بین اسباب‌کشی از ایالت هسن به ایالت بایرن و نقل مکان از جبل الریف به مونیخ: خود والدین به نحو متفاوتی در محیط نو متزلزلند. و این توانایی آنها را در حفاظت و هدایت کودکان برای راه‌یابی به محیط زندگی نو کاهش می‌دهد. گرچه من در مطب خود بیشتر بزرگسالان را معالجه می‌کنم ولی ویژگی احوال این بیماران آن است که در دوره‌ای از زندگی خود گسستگی با اثر فزاینده تجربه کرده‌اند که طی آن خردسالان در حالت مطلوب با بهره گرفتن از محیط مأنوس، درک موقت خود را از جهان با تغییرات تدریجی شکل می‌دهند. اعتماد بچه‌گانه‌ی این کودکان به ایمنی جهان بسیار زود متزلزل شده و آنها نابهنگام از محیط زندگی کودکی تبعید شده‌اند و در حالت نامطلوب دچار آسیب روانی شده‌اند. پسران و دختران استراتژیهای متفاوتی در برخورد با این وضع و نگرانی‌های والدین دارند.

مثال ۱: جدایی نابهنگام از مادر

خانم ۲۹ ساله‌ای که علوم سیاسی تحصیل کرده به علت اختلال تغذیه برای روان‌درمانی به من مراجعه کرد. او در درستی انتخاب شغل خود و عشق شوهرش تردید داشت. پرسید که آیا می‌تواند به خود اجازه دهد از چنین شوهری فرزندی به دنیا آورد یا می‌خواهد اصلاً مادر شود یا فقط فشار فزاینده‌ی خانوادگی با گذشت سالها او را به این عمل وادار خواهد کرد. پدر و مادرش او را در سن کمتر از یک سال نزد مادر بزرگ گذاشته و رفته بودند. والدینش در شرق ترکیه به معلمی اشتغال داشتند. مادر اواسط دهه‌ی ۷۰ برای کار به آلمان می‌رود. پس از آن به پدر نیز اجازه داده می‌شود که برای کار به آلمان برود. دخترشان را در سه‌سالگی به آلمان می‌برند. می‌گوید والدینش هنگام جدایی از او نوار کاسِت پر می‌کردند و همراه نامه می‌فرستادند. تعریف می‌کند که روزی در دوره‌ی جدایی، دیوارهای سفید خانه‌ی مادربزرگ را با مداد رنگی خط خطی می‌کند. وقتی مادربزرگ از او می‌پرسد که چه کار می‌کند، می‌گوید به مادرش نامه می‌نویسد. از شدت همدردی با نوه‌اش اشک از چشمان مادربزرگ جاری می‌شود و او را به خاطر خط‌خطی کردن دیوار سرزنش نمی‌کند. هنگامی که دختر به سن بلوغ می‌رسد مادر به او قول می‌دهد که در سه سال اول زندگی اولین بچه‌ی دخترش، همه‌ی نیازهای او را برآورد.

این بیمار طی مدت روان‌درمانی آبستن می‌شود و درباره‌ی پیشنهاد مادرش دقیقاً می‌اندیشد. احساسی که مدت مدیدی در درونش نهان بود و ناخودآگاه بر روانش سنگینی می‌کرد، دوباره زنده می‌شود: خشم نسبت به مادر، اندوه تنها ماندگی و آرزوی استقلال مطلق. در نتیجه تصمیم می‌گیرد که پیشنهاد مادر را بپذیرد.

مثال ۲: فداکاری بازگشت

زن متأهل و شاغل ۴۵ ساله، مادر سه بچه به علت اختلال خواب و ناراحتی‌های بدنی و همچنین افسردگی شدید بدون اینکه بیماری جسمی خاصی تشخیص داده شده باشد برای روان‌درمانی مراجعه کرد. از دوران



پسربچه‌ای در روستایی در سودان
Photo: Stefan Weidner

کودکی خود روایت می‌کند که پدرش زن و دو بچه‌ی خود را در روستایی کوهستانی در شرق ترکیه می‌گذارد و برای کار در صنایع به آلمان می‌رود. پس از چندین سال آماده می‌شود که آنها را به آلمان بیاورد. این خانم در آن زمان ۵ ساله بود. چندین سال بعد که مادربزرگ نمی‌توانست در ترکیه تنها بماند این دختر ۸ ساله حاضر می‌شود نزد مادر بزرگ برود تا مادرش بتواند با بچه‌های کوچک‌تر در آلمان نزد پدر برود. او مجبور بود زندگی محقرانه‌ای با مادربزرگ سختگیر بگذراند و در سرزمینی خشک گوسفند بچراند و در مدرسه‌ی ده درس بخواند. پدرومادرش هر پنج‌سالی یک بار به دیدارشان می‌آمدند. در سیزده‌سالگی چنان لاغر می‌شود که مجبور می‌شوند او را نزد پزشک ببرند. پزشک تأکید می‌کند که پدر باید دختر خود را که زندگیش در خطر است، به آلمان ببرد.

هنگامی که نزد خانواده برمی‌گردد پدرومادر و خواهرانش برای او بیگانه شده بودند. زبان آلمانی را در این فاصله فراموش کرده بود. پس از مدتی عصیان، تصمیم می‌گیرد نقش مسئولانه‌ای در برابر خواهران کوچکتر و والدینش بپذیرد. در مدرسه تلاش بیشتری می‌کند. یکی از معلمان متوجه عزم او به یادگیری می‌شود و او را از مدرسه‌ی آمادگی به دبیرستان می‌فرستد. با تغییر مدرسه موفق می‌شود دیپلم دبیرستان فنی را بگیرد. روحیه‌ی مسئولیت‌پذیری خود را تا حد به خطر انداختن سلامت تن و روانش تا امروز حفظ کرده است.

مثال ۳: فرار در خردسالی

زن جوانی که در یک‌ونیم سالگی با والدین خود از کشوری در خاورمیانه فرار کرده بود نزدیک پایان تحصیل دانشگاهی خود به من مراجعه کرد. احساس می‌کرد که نمی‌تواند تحصیلش را تمام کند، زیرا تصور کار در دفتر کار زیبای مؤسسه‌ی بزرگی که پدرش در طبقه‌ی زیرین آن نگهبان بود، برای او تحمل ناپذیر بود. هنگامی‌که پدرش از این نیت نویدبخش خود با او صحبت کرد غم بزرگی بر دلش نشست. پس از پایان تحصیلش شغلی را انتخاب کرد که با رشته‌اش مطابقت داشت. درآمد کار نیمه‌وقت به‌قدری بود که با آن دیگر مجبور نبود مشاغل اضافی دیگری را عهده‌دار شود. ولی باز در فکر آن بود که چگونه می‌تواند به پدر و مادرش کمک کند. در عین حال، هنگامی که والدینش از زمین‌های زیاد خود در موطن قدیمی سخن می‌گفتند این حرفها به نظرش لاف‌زنی و یا حتی دورغ می‌آمد. پدرومادرش از خانواده‌ی مرفه و تحصیل‌کرده‌ای برخاسته بودند. خودانگاری او در تخیلاتش بین «بچه‌ی محله‌ی فقیرنشین» و شاهزاده‌خانم در نوسان بود. لااقل مادربزرگش در دربار پادشاه زندگی می‌کرده است. ولی او طی درمان طولانی و فشرده موفق شد تصورات و طرح‌های متضاد زندگی را در ذهن خود باهم تطبیق دهد و تنش‌ها را در جایی که واگرایی آنها هنوز زیاد بود، تحمل کند. و پس از آنکه توانست زندگی واقعی خود را آشکارا بهبود بخشد، تحمل احساس تقصیر در برابر پدرومادر نیز برای او مقدور شد.

فشار درونی و بیرونی این مثالها نشان می‌دهند که کودکان مهاجر با چه احساسات و تنش‌ها و اعمالی درگیرند: با احساس تنهایی و جدایی از پدر و مادر، با فداکاریها هم در ابعاد متعالی و هم آزاردهنده. در پدرومادر احساس تقصیر گاهی با تلاش برای جبران مافات توأم است و گاهی با انکار آن. بچه‌ها ناخودآگاه شمّ حساسی برای درک بلاتکلیفی والدین خود دارند.

درآمیختن وضع درون‌روانی و وضع بیرونی به‌ندرت تشخیص داده می‌شود. جهت‌یابی درونی براساس انتظارات متفاوت اجتماعی که تنش زیادی در درون ایجاد می‌کنند، به‌ندرت درک می‌شود. واکنش آلمانی‌ها و مهاجران این تنش‌های درونی را افزایش می‌دهد. می‌خواهم با آوردن مثال دیگری چگونگی بروز این تنش‌ها را در زندگی به تفصیل نشان دهم.

بوی غربت

خانم سی‌وچند ساله‌ای که از شمال آفریقا آمده بود به‌علت افسردگی فزاینده‌ی ناشی از فشار روحی به من مراجعه کرد. از قطع رابطه‌اش با یک مرد شاکی بود و گفت علاقه‌مند است بچه‌دار شود. اخیراً مادربزرگش در موطن پیشین او فوت کرده بود. او آخرین فرد نسل والدین بزرگ بود. این خانم با افتخار از کار خود در خانه‌ی کودکان و نوجوانان تعریف می‌کرد که در آن به عنوان مربی به کار اشتغال داشت، کاری که منحصراً به دانش‌آموختگان مدارس عالی واگذار می‌شود. اکنون می‌ترسید که در اثر بی‌حوصلگی و بی‌توجهی موقعیتی را که در محل کار کسب کرده به خطر بیندازد. ضمن صحبت، از اختلافات پیشین خانوادگی و فرارش از خانه در سن ۱۵ سالگی مطلع شدم. به‌رغم شکایت و احساس ندامت برای من آشکار بود که شخص پرقدرت و تیزهوشی در برابرم نشسته است. تفاهم میان ما خوب بود، به‌طوری که بدون معطلی پیشنهاد کردم که روانکاوی را شروع کنیم و او به‌رغم لزوم صرف وقت زیاد با آن موافقت کرد.

شش خواهر و برادر دارد که او بزرگترین آنهاست. پدرش هنگام ازدواج در آلمان مقیم و شاغل بود و زن و شوهر به کارهای متفاوتی اشتغال داشتند و ادامه‌ی کارشان تا سن بازنشستگی تضمین شده بود. هنگامی که یازده ساله بود مادرش با او و دو برادر کوچکتر خانه‌ی پدری

را ترک کرد و نزد شوهرش به آلمان آمد. سه خواهر و برادر دیگر در آلمان متولد شدند.

تصویری که بیمار از زندگی خود ارائه می‌داد دوگانگی و تضاد را نشان می‌داد: برای او محیط شمال آفریقا مظهر عقب‌ماندگی و خودخواهی و ریا و تهمت و کنترل اجتماعی بود و آلمان برخلاف آن در نظرش تبدیل می‌شد به محیط باز و جالب توجه و مطلوب. زبان او پر بود از ضرب‌المثل‌های آلمانی. آهنگ زبان آلمانی از زمانی که عموزاده‌هایش هنگام مرخصی در موطن قدیمی به این زبان حرف می‌زدند، برایش خوشایند بود.

برای او مهم نبود که این تصویر سیاه و سفید با بسیاری از آنچه او شخصاً تجربه کرده بود مطابقت نداشت. وقتی احساس کرد که کارش به قدر کافی خوب نیست روحیه‌اش عوض شد. در محل کارش تلاش بیشتری می‌کرد و جرأت نداشت که خواسته‌های افراطی را رد کند. بزودی معلوم شد که سخت‌ترین خواسته‌ها از درون خود او برمی‌خیزد نه از جانب همکاران. برای رهایی از این مکانیزم که به قید و بند آزاردهنده‌ای تبدیل شده بود لازم می‌آمد که ابتدا این واقعیت را کشف کند. همچنین لازم بود که خاطرات خوب فراموش شده دوباره زنده شوند. به مرور زمان تصویر رنگارنگی از طرحهای زندگی او به دست آمد و میسر شد که بتدریج کشمکش‌های درونی مختلفی که برای رفع آنها راه حل پایداری پیدا نشده بود و از روی ناچاری واپس رانده شده بودند و پیدایش تصویر سیاه و سفید را در پی داشتند، دقیقاً مشخص گردد.

صحنه ۱: شاهزاده خانم و بزرگ خانواده

خاطرات سالهای اول کودکی زنده می‌شوند و تصویری از دختر با نشاط و تخسی را نشان می‌دهند که نزد پدربزرگ از موقعیت استثنایی برخوردار است. پدر بزرگ را اول صبح همراهی می‌کند و نزدیک محلی که او به کشتکاری مشغول است بازی می‌کند. اجازه دارد روی زانویش بنشیند. او مرتباً برای نوه‌اش از بازارِ هفتگی شیرینی می‌آورد. بزودی می‌فهمد که می‌تواند در برابر مادر گستاخی کند، به حمایت پدربزرگ مطمئن است. همه از پدر بزرگ که با سختگیری بر فرزندانش تحکم می‌کند می‌ترسند. و اما نوه‌ی کوچولو مطمئن است که بزرگ خانواده او را دوست دارد و حمایتش می‌کند. با این پشتگرمی هنگامی که پدرش به دیدارشان می‌آید با او به سردی رفتار می‌کند و به هدیه‌هایش دست نمی‌زند. نه تنها جایش را خالی نمی‌کند بلکه او را مزاحم زندگیشان در خانه‌ی پدربزرگ می‌داند. با عصبانیت رویدادی را به یاد می‌آورد که به علت سرکشی و گستاخی مورد تنبیه واقع شده بود. پدر او را زیر درختی در باغ گذاشته و دستور داده بود که آنجا بنشیند و تا زمانی که به او اجازه نداده به داخل خانه نیاید.

صحنه ۲: پدران غایب و بوی غربت

با وجود این، احساس دردناک بیگانگی پدر از خاطرش بکلی زوده نمی‌شود. تظاهر به رویگردانی از پدر نیز تلاشی است برای تسکین درد تنهاماندگی. فکر می‌کند که او برای پدرش آن قدر مهم نبوده که نزد او بماند. غیاب طولانیِ تصورناپذیر و گذراندن وقت زیاد در بیرون خانه هنگام آمدن به مرخصی برای بچه نشانه‌ی بی‌اعتنایی است. تازه در سن شش سالگی مطلع می‌شود که پدران غایب دیگری هم وجود دارد. از هر خانواده‌ی ده پسری برای کار در یک کشور اروپایی به خارج رفته است. می‌فهمد که پدران بیگانه هم متفاوتند و آنها را از بوی سوقاتی‌هایی که آورده‌اند، می‌توان تمیز داد: «آلمان بوی آبنبات و بلژیک بوی بیسکویت می‌دهد.»

در این زمان واقعیت دیگری را کشف می‌کند. روزی با مادرش به دیدار خویشاوند دوری که با دخترش در خانه‌ی محقری زندگی می‌کرد، رفته بود. بدون اینکه فکر کند به دختر هم‌سنش می‌گوید که دمپایی‌اش سوراخ دارد. دختر با عصبانیت جواب می‌دهد: «تو پدری داری که شما را نزد خود خواهد برد.» واکنش دختر او را به فکر وامی‌دارد. بالاخره می‌فهمد که پدر آن دختر در غربت خانواده‌ی دیگری دارد و دیگر به زندگی که در ده پشت سر گذاشته بی‌اعتناست. نه پولی می‌فرستد و نه هدیه‌ای. از دردی که ناخودآگاه به دیگری روا داشته شرمنده می‌شود.

صحنه ۳: دوره‌ی تأدیب

مدرسه رفتن در ده به وظیفه‌ی نفرت‌انگیزی تبدیل می‌شود: این دختر مطمئن به‌خود از کلاس درس می‌ترسد و خود را خیس می‌کند. چیزی نمی‌فهمد و معلمان سرزنش و تنبیه‌اش می‌کنند. همشاگردیها مدادها و دفترهای قشنگی را که پدرش از آلمان آورده می‌دزدند. دیگر نمی‌خواهد به مدرسه برود. بالاخره از پوشیدن کفشهایی که پدرش برای رفتن به مدرسه خریده بود، خودداری می‌کند و نمی‌خواهد راهی مدرسه شود. این بار پدربزرگ مداخله می‌کند و با تحکم کتکش می‌زند. پدربزرگ را چنین عصبانی ندیده بود. با ترس و لرز مجبور به تمکین می‌شود، ترسی که در جلسه گفتگو نیز هنگام روایت این سرگذشت زمان کودکی از وجناتش پیداست.

پس از آن وسیله‌ی دیگری برای ابراز وجود لجوجانه ابداع می‌کند: وقتی که می‌خواهد تکالیف مدرسه را انجام دهد می‌رود توی حیات زیر آفتاب می‌نشیند و چرت می‌زند. گوشزدها بجایی نمی‌رسد.

وضع پس از آمدن به آلمان متفاوت است: اینجا با علاقه به مدرسه می‌رود. ناگهان حساب کردن را یاد می‌گیرد، همه چیز برایش جالب توجه است. بزودی معلم کلاس موافقت می‌کند که در کلاسی مطابق سنش درس بخواند. گرچه آلمانی را هنوز دست و پا شکسته حرف می‌زند ولی می‌تواند درسها را خوب بفهمد. این کنجکاوی را در تمام مدت تحصیل و کارآموزی حفظ می‌کند. حتی اکنون روند روانکاوی را نیز شتاب می‌دهد.

صحنه۴: سیر تحول از «همه چیز حرام است» به میانجی‌گری برای حوزه‌ی رسمی آلمان

برای من از سخت‌گیری‌ها در نحوه‌ی لباس پوشیدن خود و دو بردارش و کتک خوردنهایشان به خاطر کوچکترین کار خلاف یا سوء تفاهم تعریف می‌کند. خانه تبدیل به زندان شده بود. به علت زیادی کارخانگی امکان دیدار با دوستان در خارج خانه محدود بود. درس خواندن در آلمان را دوست داشت و می‌خواست درس خود را ادامه دهد و دیپلم متوسطه را بگیرد و به دانشگاه برود. پدرومادرش تصورات دیگری درباره‌ی او داشتند: می‌خواستند که هر چه زودتر زن خانه و مادر شود – هر چند که در وطنشان به تحصیل اهمیت می‌دادند و عمه‌ها و خاله‌هایش آنجا در دانشگاه تحصیل کرده بودند. پس از بالا گرفتن اختلاف خانوادگی در پانزده سالگی از خانه فرار می‌کند. گفتگوبین نماینده اداره‌ی نوجوانان و پدرومادر به این نتیجه می‌رسد که او به خانه برگردد و همچنان به مدرسه برود. وجهه‌ی پدری متزلزل می‌شود، چرا که مجبور است کسی را از یک اداره‌ی دولتی در چهاردیواری خود بپذیرد و به او درباره‌ی نحوه‌ی مدیریت خانواده‌اش حساب پس بدهد. نمی‌خواهد که این رسوایی بار دیگر تکرار شود.

و حالا که این بچه در اختلافش با پدر و مادر نشان می‌دهد که اطلاعات بیشتری دارد می‌خواهند از اطلاعات او استفاده کنند (مثلاً می‌داند که در آلمان کتک زدن بچه‌ها ممنوع است. تحصیل در مدرسه تا ۱۶ سالگی اجباری است و در صورت لزوم می‌توان به اداره‌ی نوجوانان مراجعه کرد) از اینرو در موارد زیادی از او می‌خواهند میانجی بین دو جهان باشد. وظایفی را عهده‌دار شود که قاعدتاً برعهده‌ی پدرومادر است.

منطقه‌ی جنگی نیست اما یک میراث فرهنگی است که در معرض خطر قرار گرفته: نمای شمالی مسجد وزیرخان در لاهور، ۲۰۱۳

Photo: Stefan Weidner



کارهای اداری و بیمه را انجام دهد. پدرومادرش را در مراجعه به پزشک همراهی کند. در این موارد کفه‌ی ترازوی اقتدار به نفع کودکان برمی‌گردد. این تحول مدت کوتاهی پس از آمدنش به آلمان شروع می‌شود.

صحنه ۵: کودکان «آلمانی» و «آفریقایی» همان پدر و مادر

تولد اولین بچه‌ی خانواده در آلمان به تجربه‌ی دردناک طولانی تبدیل می‌شود. دختر دوازده ساله از محبت وافر پدر به نوزاد رنج می‌برد بخصوص وقتی که می‌بیند چگونه او را در آغوش می‌گیرند و نوازش می‌کنند. علاقه‌ی نامحدود پدر به نوزاد منحصر است که اسباب سعادتش است. دختر بزرگ با تمام کوششهایش در کار خانگی نمی‌تواند توجهی را که نوزاد از آن برخوردار است جلب کند.

این تجربه در عین حال خاطره‌ی از دست دادن پدربزرگ را که سایه‌ی حمایتش همواره بر سر او بود زنده می‌کند. خاطره‌ی از دست دادن جهان زندگی مأنوس و وسوسه‌های آن – همبازیها و بزرگسالان، کوچه‌ها و خانه‌ها و صحرا و حیوانات و بوها و نور درخشان آفتاب – در اثر مهاجرت. این وضع به‌طوری که در طی زندگی بعدها معلوم می‌شود گسست عمیق‌تری را همراه دارد.

استقرار خانواده در وطن نو – ده سال پس از ازدواج پدر و مادر – طی روند پیچیده‌ای انجام می‌گیرد. تولد اولین بچه در آلمان بنیادگذاری نوین خانواده است. وضع مادر در اوایل زندگی مشترک در آلمان به وضع اولین بچه‌اش از لحاظ زیادی شباهت دارد: او هم مانند دخترش جهان نو را نمی‌شناسد. مانند او از زبان روزمره‌ی نو اطلاعی ندارد. مانند او برای اولین بار خارج از خانواده‌ی بزرگ زندگی می‌کند. ولی با بارداری و زایمان در آلمان بتدریج ریاست (زنانه‌ی) خانواده را برعهده می‌گیرد. پدر نیز پس از شروع زندگی مشترک در جستجوی هویت نوینی است و آن را در اعتقادات دینی می‌یابد و بتدریج عادات پیشین (از قبیل سیگار کشیدن و مشروب خوردن) را ترک می‌کند و عبادت را از سرمی‌گیرد. و اما دختر بزرگ باید در برابر ضوابط اخلاقی سنتی راجع به دختر بالغ و در آستانه‌ی زنانگی تسلیم شود. اهمیت باکرگی مکرر به او گوشزد می‌شود. و او اکنون در معرض وسوسه‌های غریزی دوره‌ی بلوغ است و می‌خواهد سبک لباس و آرایش آزاد نسل خود را حفظ کند. با بستن روسری تلاش می‌کند رابطه‌ی خود را با پدرومادرش بهبود بخشد که بجایی نمی‌رسد و سرانجام از آن دست برمی‌دارد. با دختری و خانواده‌اش رابطه‌ی نزدیکی برقرار می‌کند و روش زندگی آنها را پیش می‌گیرد و حتی به آنها پناه می‌برد.

همه باهم (از جمله پدر) یک خانم آلمانی را در همسایگی به میانجی‌گری می‌پذیرند و این خانم به کمک سایر همسایگان برای خوشامدگویی به مادر و بچه‌ها در یک اقدام مشترک راه پله را رنگ می‌زنند با بادکنک تزیین کردند.

عصیان، مسئولیت و استعداد پذیرفتن کمک خوشبختانه خانم معلم قبل از شروع کار نهایی متوجه می‌شود که زن جوان از چیزی می‌ترسد: مکرر از او می‌پرسد که پایان‌نامه‌اش در چه مرحله است تا اینکه او مجبور می‌شود اعتراف کند که کارش را اصلاً شروع نکرده است. تاریخ تحویل پایان‌نامه نزدیک است. خانم معلم پیشنهاد می‌کند که شاگردش به او بگوید که چه مطالبی می‌خواهد بنویسد. معلم روزبه‌روز به حرفهای او گوش می‌دهد و نظر خود را درباره‌ی شنیده‌هایش می‌گوید. طی این گفتگو افق دید زن جوان درباره‌ی تصوراتش روشن می‌شود و می‌تواند افکار خود را روی کاغذ بیاورد. برای این پایان‌نامه نمره‌ی عالی می‌گیرد و مورد تحسین همکلاسان واقع می‌شود. برای خود او این موفقیت باورکردنی نبود.

دلش می‌خواست بعد از آن تحصیل دانشگاهی را شروع کند. ولی در این صورت زندگی مستقل در منزل شخصی به آینده‌ی دوری موکول می‌شد. امروز که اختلافات خانوادگی از میان برخاسته مادر برخلاف انتظار به او می‌گوید: «برای تو خوب نبود که ما دیر به آلمان آمدیم وگرنه می‌توانستی به دانشگاه بروی.» از سه بچه‌ای که در آلمان متولد شده‌اند یکی بزودی تحصیل دانشگاهی خود را تمام خواهد کرد

و دیگری چندی پیش آن را شروع کرده و آخری هنوز به دبیرستان می‌رود. بچه‌هایی که در مراکش بزرگ شده‌اند، اکنون به کارهای حرفه‌ای اشتغال دارند.

اوضاع اختلاف‌برانگیز در این شرح مختصر نمونه‌هایی از موضوعات و اوضاع اختلاف‌برانگیز که مختص کودکان مهاجران شمال آفریقا و خاورمیانه است ذکر می‌شود:

- افراد خانواده باهم زندگی نمی‌کنند و این برای کودکان مهاجران معمای بزرگی است.
- دوگانگی جهان زندگی به نظر بچه‌ها مسئله‌ای نیست و قابل تغییر به نظر می‌آید.
- دوگانگی درونی که آن را درک نمی‌کنند.
- برخورد کودکان با پدرومادرانی که در اثر بلاتکلیفی انعطاف‌ناپذیر شده‌اند انگیزه‌های متضادی در کودکان ایجاد می‌کند، انگیزه‌ی دفاع از خود و حمایت از والدین ضعیف.
- قبول مسئولیت خانوادگی در سنین کودکی از طرفی حس خودبزرگ‌بینی برمی‌انگیزد و از سوی دیگر ترس از خطاهای احتمالی. این وضع مانند تبعید از محیط زندگی کودکی است.
- موقعیت خاص بچه‌ای که در وطن جدید به دنیا آمده رقابت بین کودکان را تشدید می‌کند که با پذیرفتن زودهنگام نقش مادر توسط دختر بزرگ لاپوشانی می‌شود.

مهاجران برخاسته از فرهنگی که در آن مردان از تفوق آشکار برخوردارند و زنان باید غریزه‌های جنسی خود را با خویشتنداری و پوشاندن بدن خود در انظار عمومی مهار کنند، در فرهنگ آزاد که اشکال دیگری از غریزه‌کشی را می‌شناسد تحت فشار بیشتر از آنچه در موطنشان تجربه کرده‌اند قرار می‌گیرند و اعتماد به‌نفس خود را از دست می‌دهند. ترس از اینکه مبادا کودکان بخصوص دختران بی‌بندوبار شوند افزایش می‌یابد. این وضع به اقدامات متقابل می‌انجامد که نتیجه‌ی آن سختگیری و انعطاف‌ناپذیری در رفتار و روابط است. خانواده‌هایی وجود دارد که در آنها شدت ناپایداری و اختلاف و خشونت و عصیان اَشکال تحمل‌ناپذیری می‌یابند. و اما اگر پدرومادر متقابلاً به هم احترام قائل شوند و همدیگر را دوست داشته باشند و کودکان در سالهای اول زندگی در محیط خانوادگی با ثباتی بزرگ شده و بدانند که پدرومادرشان آنها را دوست دارند اختلافات اجتناب‌ناپذیر روند ملایمی خواهند یافت. و اگر از نیروی خلاقانه و کنجکاوی لازم برخوردار باشند و این استعداد را در مواقع بحرانی حفظ کنند، امکانات ناشی از مهاجرت بر تجارب تلخ و تکان دهنده‌ی آن خواهد چربید.

نتیجه‌گیری

۱ - کودکان سالهای زیادی به مراقبت و حفاظت والدین و سایر اعضای خانواده نیازمندند. درک و شناخت خارج از تجربه‌ی مستقیم بتدریج تکامل می‌یابد و به زبان آورده می‌شود (اصطلاح زیگموند فروید برای آن عملکرد آزمایشی «Probehandeln» است). هیچ بچه‌ای نمی‌تواند تصمیم بگیرد که آیا می‌خواهد انسانها و محیط مأنوس زندگی خود را ترک کند یا نه. هیچ بچه‌ای نمی‌تواند درک کند که منظور از جلای وطن چیست ـ حتی بزرگسالان هم نمی‌دانند که این تغییر چه پیامدهایی در زندگی دارد. از اینرو بسیار مهم است که با بچه‌ها از ابتدا یعنی در سنین خردسالی راجع به واقعیات مهم زندگی و تغییرات آن گفتگو شود. مهم نیست که بچه‌ها نمی‌توانند همه‌ی جزئیات را بفهمند، کافی است که احساس کنند تحت حمایت و مواظبت هستند. این احساس، سختی اجتناب‌ناپذیر مهاجرت را (با جدایی‌ها و بی‌ثباتی‌ها و تنهایی‌های آن) کاهش می‌دهد. بچه در حالت مطلوب به‌طور عادی بدون علائم بارزی رشد می‌کند و یاد می‌گیرد چالشهای درونی و بیرونی را با خلاقیت به نفع خود برگرداند (در این راستا تعداد زیاد نویسندگان و فیلمسازان و موسیقی‌دانها و دانشمندان بیگانه‌تبار چشمگیر است) و در حالت نامطلوب دچار آسیبهای تن‌وروانی می‌شود.

۲ - رشد سائقه در کودک نیز بخصوص تحت تأثیر معمای زندگی در مهاجرت قرار می‌گیرد. ناآرامی درونی که همواره با میل جنسی همراه است تنش برخورد بین زندگی درونی و بیرونی را تشدید می‌کند. کودکان و نوجوانان نمی‌توانند همیشه این دو را از هم تفکیک کنند. رفتارهای متفاوتی از آن ناشی می‌شوند که یکی از میل غریزی جلوگیری می‌کند و دیگری در پی ارضای آن است بدون اینکه برقراری نوعی رابطه‌ی عاطفی مقدور باشد.

۳ - بچه در طی دوره‌ی کودکی درمی‌یابد که عزیزانش گاهی جوانب بدی هم دارند و احساس می‌کند که آنها را دیگر همیشه یکسان دوست ندارد و گاهی حتی از آنها بدش می‌آید. قابلیت تحمل این عواطف ضدونقیض و تساهل در برابر ابهام آنها نشانه‌ی رشد تدریجی است برای تفکیک نیک و بد در آینده. غیاب یکی از والدین یا حتی هر دو مثلاً در اثر مهاجرت و یا زندگی در کشور دیگر با پدرومادر بلاتکلیف و نامطمئن و تجربه‌های ناگهانی زیاد در زندگی نو جبراً این روند را تحت تأثیر قرار می‌دهند. این وضع منجر می‌شود به تنش مؤثری بین اینجا ـ محل زندگی مأنوس پدرومادر با بوها و صداها و زبان و رنگها و روشنایی آن و آنجا ـ که ناشناخته و هیجان‌انگیز و توان‌فرسا و کنجکاوکننده است. این تنش بر همه‌ی روابط فعلی و آتی با سایر انسانها و خویشتن و فعالیتهای شخصی اثر

می‌گذارد. نتیجه‌ی آن نوعی گسستگی است که در صورت مطلوب به برخورد می‌انجامد و نهایتاً رفع می‌شود. و در صورت نامطلوب گسستگی رفع نشدنی و درزناپذیری ایجاد می‌کند که انکار می‌شود و عواقب وخیمی برای شخص و روابط اجتماعی او دارد.

۴ - زندگی مشترک در وطن نو، کودکان و نوجوانان را با پدرومادری روبرو می‌کند که از خود ضعف نشان می‌دهند، چرا که با محیط غربت آشنا نیستند. این وضع از طرفی موقعیت بچه‌ها را تقویت می‌کند و مقام پدرومادر را تنزل می‌دهد و از طرف دیگر باعث ترس و نگرانی از اشتباهات احتمالی با عواقب ناخوشایند پیش‌بینی نشدنی آن می‌شود. رشد و تکامل کودکان و نوجوانان مستلزم تصور داشتن پدرومادر قوی و کشف تدریجی ضعف‌های آنهاست. بروز زودهنگام این ضعف‌ها بر روابط آنها اثر می‌گذارد: پدرومادر شرمنده می‌شوند و برای پرده‌پوشی سختگیری بیشتری می‌کنند. کودکان متقابلاً عصیان می‌کنند ولی ناخودآگاه نمی‌خواهند آنها را بیشتر تضعیف کنند. از اینرو ممکن است نوجوانان از امکانات خود برای پیشرفت استفاده نکنند و قابلیت‌های عقلانی خود را ناخودآگاه دست‌کم بگیرند، زیرا نمی‌خواهند از پدرومادرشان که در اثر مهاجرت در موقعیت اجتماعی خود متزلزل شده‌اند و با تلاش زیاد فقط زندگی محقری برای خود در جامعه‌ی نو ترتیب داده‌اند، پیشی گیرند. احساس تقصیر ناخودآگاهی در آنها به وجود می‌آید و مانع می‌شود که در روابط خصوصی و در محل کار تواناییهای خود را بکار گیرند. این وضع چه‌بسا باعث می‌شود این کودکان و نوجوانان در وضع استثماری خاصی گرفتار آیند و مجبور شوند از نیروی روانی و جسمانی خود مایه بگذارند، بدون اینکه از ثمره‌ی تلاشهای خود بهره‌مند شوند.

۵ - نتیجه‌گیریهای مسئله‌دار بدون درک درست مسئله. برخوردهای اجتناب‌ناپذیر نوجوانان با پدرومادر چه بسا به عقب‌افتادگی تصوری والدین نسبت داده می‌شود. در حالی که این فقط بخشی از سیر تکاملی است که نوجوانان جوامع در حال تغییر (به قول لوی استروس: فرهنگهای داغ) پشت سر می‌گذارند. توهم خود بزرگ‌بینی دوران بلوغ با نقش میانجی زودهنگامی که کودکان در محیط نو بر عهده گرفته‌اند، در یک جا جمع می‌شوند و تصویر تحقیرآمیزی از قابلیتهای پدر و مادر در ذهن کودکان می‌سازند. وقتی که این مسئله با روانکاوی نشان داده می‌شود غالباً با مقاومت مواجه می‌گردد در حالی که اطلاع از آن، اثر تنش‌زداینده دارد: بجای تحقیر پدرومادر به‌علت خاستگاهشان معلوم می‌شود که اینجا فقط اختلاف معمولی والدین و نوجوانان مطرح است. در عین حال توانایی پدرومادر برای تأمین گذران خانواده در غربت با نگاه دیگری دیده می‌شود.

جمع‌بندی روانکاوی می‌تواند برای آزاد شدن نیروهای زیست‌مایه‌ای و خلاقانه‌ی کودکان و نوجوانان (که بزرگسالان آینده هستند) کمک کند: همان طور که توضیح داده شد می‌توان تنش و قطبی‌شدگی شدید در طرحهای زندگی را با ایجاد «فضای روانکاوانه» در جو آرام و بدون فشار عمل تجربه و مشاهده کرد. در این فضا می‌توان در بیم‌ها و امیدها و راه‌حلهای سنتی برای رفع اختلاف تجدید نظر کرد، بخاطر رنج وداع‌ها و ضایعات زندگی سوگوار بود و درون خود را آزاد کرد برای یافتن راه حلهایی که با زندگی امروز بیشتر مطابقت دارند. د. و. وینیکات روانکاو انگلیسی در این مورد از «فضای امکان» (potential space) که برای شکوفایی خلاقیت انسان اهمیت اساسی دارد، سخن گفته است. البته جامعه نیز می‌تواند برای کمک به کودکان و نوجوانان، فضاهای فرهنگی خاصی را در اختیار آنها بگذارد تا بتوانند زندگی روزمره را بدون قطبی‌شدگی پرتنش آزمایش کنند.

گشایش درونی و تعدیل تنشهای برخاسته از وطن قدیمی و نو مانند پذیرفتن قراردادی است که ارتباط با گذشته را حفظ می‌کند. بدین قرار مهاجر امکان آن را می‌یابد که فشار بیرونی را پشت سر نهاده و با کنجکاوی در پی تحقق رؤیاهای خود باشد. جهان‌های متفاوت زندگی میدان عمل وسیعی به روی همه از جمله اعضای قدیمی جامعه می‌گشایند. نگاه ساده‌ای به جوائز ادبی و هنری و علمی نشان می‌دهد که در این فاصله هم‌وطنان بیگانه‌تبار چقدر بر غنای فرهنگی جمهوری فدرال آلمان افزوده‌اند. من شخصاً پیشرفت پژوهشهای روانکاوی خود را مدیون همکاری با مهاجران و دیدارها و بحث‌ها با آنها هستم.

دکتر زیگرید شایفله دکتر زبان و ادبیات و جامعه‌شناسی است و به روانکاوی اشتغال دارد و با بیماران زیادی از جهان عرب و اسلام در فرانکفورت کار می‌کند.

SIGRID SCHEIFELE • THE SCENT OF A FOREIGN LAND

ترجمه منوچهر امیرپور

■ در دنیای شبکه‌بندی و جهانی شده که در آن تحرک روانی و تنی اهمیت فزاینده‌ای یافته است سخن گفتن از وطن و حسرت وطن خلاف احساس درونی یا لااقل لازم به توضیح به نظر می‌رسد. به این علت می‌خواهیم در اینجا نشان دهیم که چرا پرداختن به موضوع حسرت وطن هنوز هم از لحاظ فلسفی و روانشناسی و سیاست اجتماعی هم مفید و هم لازم است. در اینجا یافته‌های روانشناسی با مسائل مهاجرت‌پژوهی پیوند داده شده و نتایج پژوهش‌های شخص در مورد مهاجران ترک در آلمان ارائه گردیده است.

غم غربت چون زنگوله‌ای به گردن گاو

هنگامی که وطن غربت می‌شود ولی غربت وطن نمی‌شود

حاجی خلیل اصلوجان

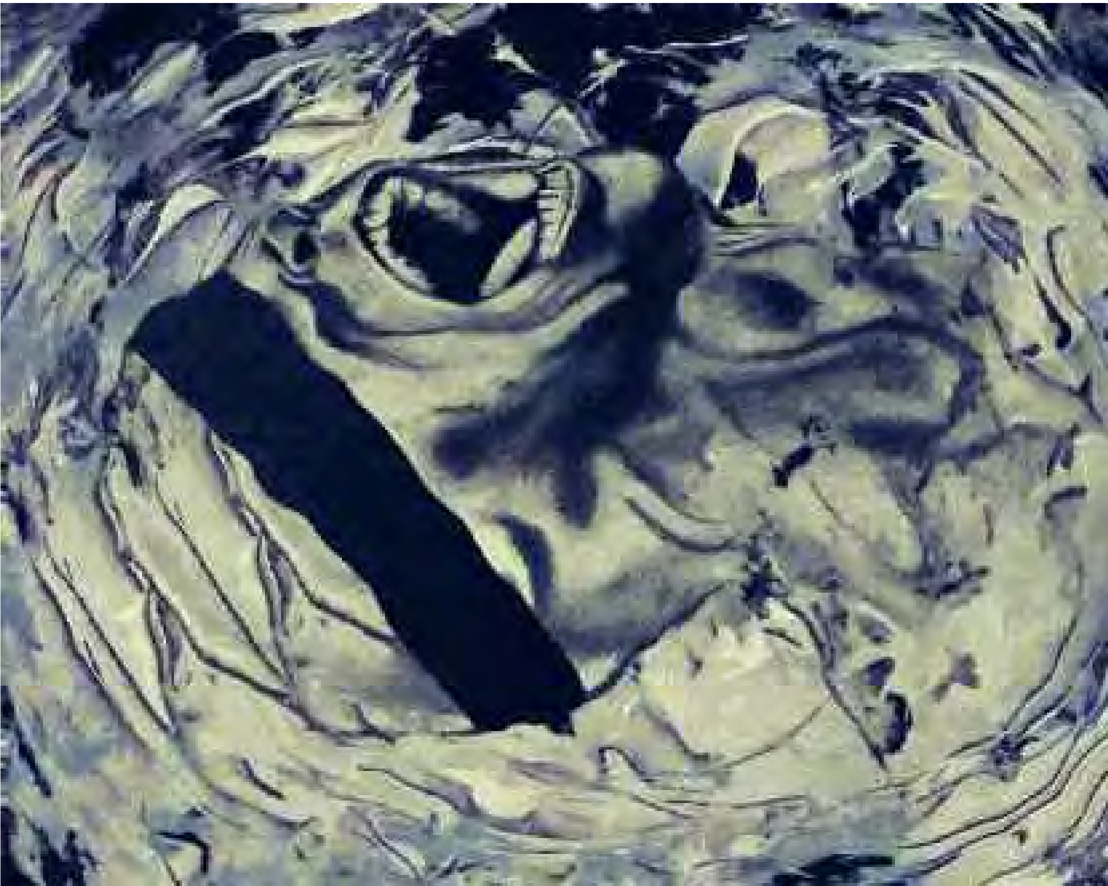
نوالیس شاعر آلمانی دوره‌ی رمانتیک با نام اصلی فریدریش فون هاردنبرگ ادعا می‌کند که سرتاسر فلسفه حسرت وطن است و بعد با اندکی تعدیل اضافه می‌کند که تلاشی است برای احساس اینکه همه جا خانه و کاشانه‌ی انسان است.

درواقع وطن و حسرت وطن و حسرت دیدن جاهای دور، تلاش برای یافتن سعادت فراسوی زادگاه از مضامین عمده‌ی دوره‌ی رمانتیک است. امروز سخن گفتن از حسرت وطن نابجا به نظر می‌آید. چرا که وظیفه‌ی انسان مدرن و انعطاف‌پذیر به‌ویژه در دوره‌ی اقتصاد سرمایه‌داری بنا به تعریف روشن ریچارد سِنت آن است که وطنی به معنای محدود آن نداشته باشد یعنی خاصیت ایستایی نداشته و دل به خویشاوندی و دوستی نبسته باشد، کاملاً متحرک و جابه‌جا شدنی باشد و محدودیت‌های اجتماعی و مکانی او را از پیشرفت بازندارند. حسرت وطن را فقط در مورد نوآموزان دبستانی قبول داریم که پس از یک اقامت طولانی در مدرسه‌ی شبانه‌روزی به نزد مادرشان در خانه و محیط مأنوس برمی‌گردند. و اما وقتی‌که روح بی‌خانمان می‌شود چه اتفاقی می‌افتد؟ وقتی‌که حسرت وطن آن را فلج می‌کند؟ چگونه می‌تواند دوباره متوطن شود؟

آیا با انکار حقانیت بزرگسالان برای احساس حسرت وطن، سهل‌انگاری نمی‌کنیم؟ به‌قول کارن جویستن از لحاظ مردم‌شناسی می‌توان انسان را موجودی «در راه خانه» وصف کرد که در این وصف نیاز به خانه و کاشانه، به آسودگی خاطر و ایمنی و همچنین روند بازگشت به خویشتن بیان شده است. چرا که انسان همواره پویا بوده است، از لحاظ مردم‌شناسی در طی تاریخِ پویایی‌اش موجودی اجتماعی شده است، انسان پویا (homo migrans) وصف حال بهتری است از او و نه انسان اندیشه‌ور (homo sapiens).

وطن در مقام جایگاه اجتماعی و اما حسرت وطن گم‌شدن آسودگی خاطر و اطمینان و امنیت وجودی را بیان می‌کند که برخی از جاها سرشار از آن بود. منتها خلاصه کردن این پدیده به یک مکان، حق مطلب را ادا نمی‌کند. وطن جایگاه اجتماعی است و نه ارضی. ازاینرو، حسرت وطن را باید حسرت گذشته، حسرت خانه و کاشانه، حسرت نقاط و چیزهای مأنوس و بیش از همه حسرت دیدار انسانها دانست، بویژه در حال حاضر با توجه به جهانی شدن و شبکه‌بندی ارتباطات یا بی‌خانمانی جهانی.

حسرت وطن غالباً احساس از دست رفتن و ضایعه است. از دست



رفتن جاها و چیزهای مأنوس و محبوب. این احساس بیش از همه در هجرت و آوارگی و زندگی موقت تشدید می‌شود. اینها تجارب میلیونها نفر در خاورمیانه‌ی امروز است. حسرت وطن غالباً از ارزش واقعیات زندگی فعلی می‌کاهد و بر ارزش گذشته‌ی تخیلی می‌افزاید. هرچه دوری از وطن طولانی‌تر می‌شود تصاویر و افسانه‌هایی که از آن ساخته شده بیشتر تصنعی و تحریف می‌گردد. حسرت وطن انتقال رضایت نایافته و بالقوه‌ی از زمان حال و آینده به گذشته است. روایت از گذشته‌ها همواره با جمله‌ی «سابقاً در وطن که همه چیز روبراه بود» شروع می‌شود.

حسرت وطن در تاریخ فلسفه از اووید شاعر رومی چنین روایت شده که وطن جایی‌ست که در آن مردم به زبان مادری سخن می‌گویند. بنابراین نظریه وطن مکانی است که به معنای مؤکد آن مردم در آن فهم مشترکی از همدیگر و جهان دارند، چرا که از همه‌ی جهات برای آنها مأنوس است. تحقیقات راجع به حسرت وطن موضوع قدیمی پژوهش سلامت روانی بیگانگان است. حسرت وطن از قرن هفدم تحت عنوان «واکنش یادمانه» nostalgic reaction شناخته شده است. ما در آن ترکیب دو اصطلاح «نوستوس» و «آلگوس» یونانی باستان یعنی بازگشت «گذشته» و «درد» را می‌بینیم.

یوهانس هوفر پزشک سوییسی یکی از کاشفان حسرت وطن در عصر جدید است که حداقل جالب توجه‌ترین تعبیر را از واکنش درد وطن یا حسرت گذشته آورده است: به نظر او «ماهیت این بیماری» که او آن را «درد یا حسرت وطن» (Heimweh) نامیده در اختلال قوه‌ی مخیله‌ی است که منجر به گمراهی نشاط زندگی می‌شود و بجای حرکت دادن تمام مغز انسان و انجام وظایف زیستی فقط «در حاشیه‌ای فعال است که ایده‌ی وطن در آن جا دارد». و بدین روال پیوسته اندیشه‌ای وطن را برمی‌انگیزد و جلو سایر احساسات را سد می‌کند. هوفر می‌گوید که این «بیماری» را در سال ۱۶۸۸ در واکنش‌های سربازان سوییسی که در خدمت بیگانگان بوده‌اند یافته است که با شنیدن صدای زنگوله‌های گاو به یاد وطن می‌افتادند.

می‌شنوی؟ اثری از هنرمند سوری وسام الجزایری
www.wissamaljazairy.daportfolio.com
عکس ها و نقاشی های هنرمندان سوری در این شماره از کتاب «از درون سوریه» برداشته شده که لاریسا بندر آنها را انتخاب و جمع‌آوری کرده است.
Innenansichten aus Syrien,
Edition Faust, Frankfurt 2014

بهشت گم‌شده‌ی کودکی ارنست بلوخ که تحت تأثیر علم روانکاوی و فلسفه‌ی تاریخ مارکسیستی بود بیش از همه در اثر ماندگار خود بنام «اصل امید» افکار راجع به حسرت وطن و ماهیت وطن را بررسی کرده و مدینه‌ی فاضله‌ی وطن را برای کل انسانها طرح نموده است: به قول او انسان که هنوز در ماقبل تاریخ زندگی می‌کند پس از پاره کردن زنجیرهای اقتصاد سرمایه‌داری از بیگانگی به خویشتن بازخواهد گشت و جهانی خواهد ساخت که «همه آن را در رؤیای کودکی دیده‌اند وکسی هنوز در آنجا نبوده، یعنی در وطن.»

بنا به مصطلحات روانکاوی می‌توان حسرت وطن را به حسرت بهشت گم‌شده‌ی کودکی تعبیر کرد. در این طرح، انسانی که از درد وطن رنج می‌برد به جهان مأنوس خود صورت آرمانی می‌دهد و جایی را که در آن کودکی سعادتمندانه‌ای گذرانده و زندگیش بدون تلاش زیاد تأمین بوده وطن می‌نامند. حسرت یا درد وطن که در حالت حاد می‌توان آن را از نشانگان بیماری روانی نامید، بیان بازگشت نوعی گرایش است و در عین حال جلوگیری از روانپریشی و خطر خودکشی یا خودپریشی است.

ارتباط روانی مسائل مسئله‌ی راجع به ارتباط احتمالی بین مهاجرت و اختلال روانی بیش از ۱۰۰ سال سابقه دارد. حتی در دهه‌ی ۲۰ قرن پیش نیز تحقیقاتی درباره‌ی اختلالات روانی در «محیط‌های بیگانه با زبان» و تحقیقات آسیب‌شناسی روانی درباره‌ی جلای وطن و حسرت وطن وجود داشته است.

کارل یاسپرس فیلسوف آلمان به ارتباط بین حسرت وطن و تبهکاری اشاره کرده است. رساله‌ی دکتری او در سال ۱۹۰۹ با عنوان «حسرت وطن و تبهکاری» این مسئله را بررسی می‌کند که چگونه ریشه‌کن شدن از خانه و کاشانه باعث می‌شود که دختران از روی ناامیدی جرم‌های سنگینی مانند بچه‌کشی و آتش‌افروزی مرتکب شوند. بویژه میزان زیاد روانپریشی‌های درونزاد وخودکشی‌ها محور اصلی پژوهشهای علمی پیشین درباره‌ی حسرت وطن است. پژوهشهای علمی راجع به مهاجرت در مرحله‌ی اول تحت تأثیر دو نظریه‌ی متناقض بودند: «نظریه‌ی گزینش» مدعی است که بیماران روانی در غربت، در وطن خود نیز علائم پیش‌روانپریشی نشان می‌دادند و از ناآرامی درونی رنج می‌بردند و در برابر فشار محیط واکنش‌های بیمارگونه‌ای از خود نشان می‌دادند و در واقع جلای وطن را راه علاج می‌دانستند. در مقابل آن فریس و دانم اواخر دهه‌ی سی مدعی بودند که انزوای فرهنگی و محیط زندگی اجتماعی نامناسب بویژه در شهرهای بزرگ بیگانگان را با خطرات بالقوه‌ی بیماریهای روانی شدیدی مواجه می‌کنند.

با تمرکز بر حسرت وطن می‌توان گفت: جنبه‌های

مختلف حسرت وطن طیف وسیعی از مسائل روانی را در برمی‌گیرد، مانند جدایی و ضایعه‌ی علقه‌ی انسانی؛ حسرت وطن در عین حال مبین از دست دادن کنترل است: ابتدا باید به محیط نو عادت کرد و همرنگ جماعت شد. حسرت وطن احتمالاً نوعی واقع‌گریزی است، فرار از توقعات و فشارهای روزانه، نوعی جبران عاطفی نگرانی‌های روزمره.

حسرت وطن بیماری نیست گرچه حسرت وطن ظاهراً با برخی از نشانگانهای روانی ارتباط دارد مثلاً با گذشته‌گرایی، با ترس و افسردگی فزاینده، ولی باید در عین تأکید شود که حسرت وطن بیماری کلینکی کلاسیک نیست. تجارب حسرت وطن را می‌توان بیشتر از مقوله‌ی نوسانات انگیزه‌ها و عواطف به شمار آورد.

شرلی فیشر در پژوهشهای خود روی دانشجویان ویلز کشف کرد: انسانهایی که از حسرت وطن رنج می‌برند تصورات خیالی از وطن دارند ولی افکار افرادی که درد وطن ندارند بیشتر متوجه مسائل عینی است و تفاوتهای بارزی در فعالیتهای شناختی آنها وجود دارد. احتمالاً حسرت وطن نوعی واقع‌گریزی است، زیرا با رؤیای روز و فکر کردن به جوانب مطلوب گذشته می‌توان از برخورد با مسائل روز اجتناب کرد. او همچنین نشان داد حسرت وطن به عوامل بیرونی مانند سن و جنسیت وابسته نیست و غم غربت بیشتر صبحها و شب‌ها بروز می‌کنند یعنی فعالیت‌های روزانه و کارهای بدنی اثر تعدیل‌کننده بر حسرت وطن دارند. درحالی که درد وطن بیشتر هنگام نبودن تحرک فکری احساس می‌شود.

از لحاظ روانشناسی آموزشی می‌توان درجه‌ی حسرت وطن را با توجه به تفاوتهایی که وطن اصلی با وطن نو دارد (مثلاً بی‌شباهتی محل‌های زندگی قدیمی و نو) پیش‌بینی کرد. بنابراین می‌توان فرض کرد: کسانی که از نقاط زراعتی روستایی به کلانشهرهای نو مهاجرت می‌کنند بیش از کسانی که قبلاً نیز در محیط‌های شهری زندگی می‌کردند، از غم غربت رنج می‌برند.

مشکلات انطباق با محیط و فشار روانی کسانی که از روستاها برخاسته‌اند و در محیط محقر و منزوی و ساده بزرگ شده‌اند و نحوه‌ی کارشان روند دیگری دارد، رابطه‌ی دیگری با زمان و مکان و سایر فضاهای انسانی و اجتماعی دارند، یعنی عادات اجتماعی و فرهنگی‌شان آنها را برای پذیرفتن شرایط زندگی نو آماده نکرده است و از دیرباز مستعد ابتلا به درد وطن و گرفتاری به مشکلات انطباق با محیط هستند. این جنبه مسئله بویژه در مورد مهاجران ترک به آلمان صدق میکند: کورسات آلرس و آلرس فرض می‌کنند که تقریباً دوسوم اولین نسل این مهاجران از استانهای روستایی آناتولی برخاسته‌اند.

در این مورد حائز اهمیت است که آیا مهاجرت داوطلبانه یا اجباری در اثر فشار خانوادگی و مالی بوده است یا نه. زیرا مهاجرت داوطلبانه آسان‌تر از مهاجرت اجباری، انس‌گرفتن به محیط نو و پذیرفتن آن را به عنوان وطن مقدور می‌سازد. کسی که آگاهانه جلای وطن می‌کند احتمالاً زودتر آماده خواهد بود خود را با محیط نو تطبیق داده آن را وطن خود بداند. مشکل دیگر کارگران مهاجر آن است که از ابتدا قصد اقامت دائمی نداشتند و بعداً به آن تن داده‌اند.

علاوه برآن پژوهشگران متفق‌القولند: کسانی که به‌همراه خانواده تغییر مکان می‌دهند بهتر از مجردان می‌توانند از عهده‌ی حل مسائل وطن نوبرآیند. همچنین کسانی که در وطن اصلی خود تجاربی با تغییر مکان کسب کرده‌اند، در وطن نوبهتر می‌توانند خود را با اوضاع تطبیق دهند.

به نظر می‌رسد که برای تبیین کوششهای نظری نخستین در زمینه‌ی فشار روانی قابل توجه باشد که اگر مهاجران با مسائلی از قبیل سازماندهی زندگی روزمره در یک جامعه‌ی مدرن و سازگاری با جامعه‌ی اکثریت بدون ترک اعتقادات فرهنگی خود و کمبود نواندیشی فرهنگی خویش مواجه شوند و محدودیت توانایی‌های خود را احساس کنند، این وضع به صورت فشار روانی بروز می‌کند. اراده‌ی برآمدن از عهده‌ی چالشهای زندگی در غربت با فشار زیاده از حد متزلزل می‌شود. به نظر لازاروس و فولکمن دو نظریه‌پرداز شهیر، فشار روانی هنگامی به‌وجود می‌آید که انسانها در مقابل شرایط خاص زندگی خصوصی مانند خانواده و شغل یا روابط اجتماعی ابزار و منابع کافی در اختیار نداشته باشند. در این طرح می‌توان فشار روانی را مانند فرآیند چندمرحله‌ای فرض کرد که در ابتدای آن انتظارات محیط و تخمین امکانات و منابع قرار دارد. با این روش می‌توان تشخیص داد که آیا حادثه یا وضع خاصی را باید چالش، خطر، برد یا باخت تلقی کرد؟ پس از آن تلاشهای لازم برای حل مسئله و اصلاح وضع عاطفی به عمل می‌آید. فشار روانی و با آن حسرت وطن را می‌توان با ابزارهای اجتماعی و شخصی کاهش داد. ابزارهای شخصی عبارتند از ویژگی‌های فردی مانند کارآیی و عزت نفس و همچنین آموزش رسمی. ابزارهای اجتماعی عبارتند از روابط فامیلی و دوستانه‌ای که شخص در اختیار دارد و یا می‌تواند از آنها استفاده کند. از آنها می‌توان برای تعدیل عواقب نامطلوب فشارهای خطرناک بهره‌مند شد. عدم تعادل بین انتظارات محیط و ابزارهای موجود برای برآوردن آنها منجر به فشار روانی و ترس از توقعات بیجا می‌شود.

ابعاد سیاسی اجتماعی حسرت وطن پس از این توضیحات نظری اجمالی درباره‌ی حسرت وطن، در خاتمه وضعیت مهاجران ترک در آلمان مورد بررسی قرار می‌گیرد. و اما چرا این گروه؟ آیا ترک‌تباران بیشتر از حسرت وطن رنج می‌برند؟

اولاً باید یادآوری شود که اهمیت وطن و حسرت وطن همواره

در غربت احساس می‌شود، از اینرو مهاجرت/ جلای وطن/ تبعید علت احساس حسرت وطن به شمار می‌روند. ثانیاً سه میلیون ترک‌تبار از لحاظ تعداد بزرگترین گروه مهاجران را در آلمان تشکیل می‌دهند. این توجه خاص را می‌توان از لحاظ محتوا نیز توجیه کرد. زیرا به‌طوری که آنها اذعان می‌کنند حسرت وطن بارزترین وضع روحی ترک‌تباران مسن در آلمان است. در این مورد حتی مهم نیست که چه مدتی در آلمان بوده‌باشند، یعنی حسرت وطن احساس عاطفی حاد ناشی از نقل مکان اخیر نیست بلکه همراه دائمی روح آنها بوده است به مفهوم تک‌بیتی یونس امره صوفی طریقت بکتاشی مشهور قرن چهاردهم: «من در غربت نیستم، بلکه غربت در من است.»

از اینرو باید در برخی از تشخیص‌های راجع به شوک فرهنگی تردید کرد. در این مورد از دهه‌ی نود قرن پیش تعداد زیادی پژوهش داریم، حاکی از اینکه برخلاف نظریه‌ی شوک فرهنگی که گویا این شوک در ۱۸ ماه اول مهاجرت افزایش می‌یابد، بیماریهای روانی در طی مدت اقامت به تدریج رو به افزایش می‌گذارد. پرداختن به مسئله‌ی حسرت وطن علاوه بر داشتن جنبه‌های درمانی با ملاحظات سیاست اجتماعی نیز در ارتباط است. مثلاً مربوط است به قابلیت سازگاری مهاجران و آمادگی آنها برای تطبیق خود با محیط. حسرت وطن را می‌توان احتمالاً مانع اساسی فرهنگ‌پذیری موفق و فراگیری ضوابط فرهنگی تلقی کرد. کسی که پیوند روانی شدیدی به وطن و خاستگاه خود احساس می‌کند در خوگرفتن به زندگی نو و ریشه‌دواندن در جای دیگر و قبول مسئولیت برای محل زندگی و اقامت نو به زحمت خواهد افتاد. حسرت وطن ممکن است به سستی اراده در وطن نو و تردید در تماس با همسایگان و مردم شود و آن نیز حسرت وطن و اشتیاق به دیدن جاهای مأنوس و انسانهای برخاسته از آنجا را تشدید کند.

و اینکه بخشی از ترک‌تباران اکنون به تابعیت آلمان در آمده‌اند و آلمانی به‌شمار می‌روند تغییر زیادی در این واقعیت نمی‌دهد. زیرا به‌طوری‌که واقع‌بینان می‌گویند با تعویض گذرنامه و اعطای تابعیت، وطن عوض نمی‌شود. و این وضع بویژه در مورد ترکهای مسن نسل اول بخوبی صدق می‌کند. و اما باید با نظر انتقادی گفت: در بسیاری از موارد، صمیمیت بیشتر مردم و ایمنی در وطن اصلی توهمی بیش نیست که برگشتگان به وطن با سرخوردگی آن را تأیید می‌کنند. احساس می‌کنند که ایمنی خیالی در وطن از میان رفته است. ناگهان وطن می‌شود محل زندگی عاری از جاذبه، جای غمناکی مانند هر جای دیگر. با این وصف چه بسا ترک‌تباران به‌تدریج در وطن خود غریبه می‌شوند بدون اینکه غربت وطنشان شده باشد.

به‌طوری‌که از پژوهشهای شخصی ما برمی‌آید ترک‌تباران کم‌سواد، بیشتر دچار حسرت وطن می‌شوند. به نظر می‌رسد که زندگی پیچیده و غامض شهری برای آنها توان‌فرساست و حسرت جاها و انسانها و محیط‌های مأنوس در آنها شدیدتر بروز می‌کند. آنها احتمالاً در این جامعه که در آن آموزش رسمی نماد موقعیت اجتماعی است احساس خودکم‌بینی می‌کنند، زیرا سایر توانایی‌های آنها مانند شایستگی‌های اجتماعی و غمخواری و وفاداری در روابط عمومی، در این جامعه موردی ندارد.

دین برای کمک علاوه بر آن در این پژوهشها به نتیجه رسیدیم که مسلمانان مؤمن کمتر حسرت وطن می‌کشند. این پدیده را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ در نظر اول انتظار می‌رود که این افراد به علت فاصله‌ی زیاد از دین و فرهنگ جامعه‌ی اکثریت بیشتر احساس حسرت وطن بکنند. دو عامل را می‌توان علت این پدیده دانست: ۱) افرادی که پیوندهای دینی قوی دارند با همدینان خود «وطن نمادینی» در غربت می‌سازند و به دین پناه می‌برند و غالباً در داخل گروه دینی خود شبکه‌ی گسترده‌ای از روابط اجتماعی به وجود می‌آورند و ازاینرو کمتر از درد وطن رنج می‌برند. در این مورد، دینداری مانند نوعی ابزار شخصی اثر می‌گذارد. ۲) بسیاری از مسلمانان مؤمن که از دیدگاه آنها انجام تکالیف مذهبی ویژگی اصلی هویت و طرح «زندگی خوب» است می‌توانند در آلمان به این تکالیف بهتر عمل کنند تا مثلاً در ترکیه. از اینرو در آنها اشتیاق بازگشت به وطن کمتر بروز می‌کند.

در خاتمه می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آلمان چگونه ممکن است وطن مهاجران شود؟ باید ابتدا اذعان کرد که مهاجران مجبورند بیش از بومیان در تغییر و توسعه‌ی زندگی خود بکوشند و همچنین بیش از هموطنان سابق خود که مهاجرت نکرده‌اند، برای بهبود زندگی خود تلاش کنند. هویتی دوگانه و چندفرهنگی کسب کنند و روابط خانوادگی خود را از نو تنظیم نمایند، تکالیف حرفه‌ای و اجتماعی بر عهده بگیرند، و باید بتوانند برای تسلی خاطر به علت از دست دادن آنچه که در وطن خود ترک کرده‌اند مانند بخشی از افراد خانواده و پیوندهای اجتماعی به‌نحو شایسته‌ای سوگواری کنند. در این مورد علاوه بر لزوم تقویت شانس مهاجران در مشارکت اجتماعی با حقوق مساوی، ممکن است همدلی از جانب جامعه‌ی پذیرنده در صورتی مفید باشد که فضاهای آزاد خلوتی در اختیار مهاجران بگذارند بدون اینکه در هر فرصتی «ارزشِ افزوده‌ی همرنگ شدن با جامعه» را به آنها گوشزد کنند.

حاجی خلیل اصلوجان متولد ۱۹۶۵ در قیصری / ترکیه از سال ۱۹۷۳ در آلمان زندگی می‌کند. او در دانشگاه آزاد برلین روانشناسی، فلسفه و ادبیات تطبیقی تحصیل کرده است. پس از گذراندن دوره‌ی دکتری و استادی در رشته‌ی روانشناسی، از سال ۲۰۱۰ مدیر علمی مرکز تحقیقات ترکیه و پژوهشهای راجع به مهاجرت در دانشگاه دوسبورگ - اسن است.

HACI-HALIL USLUCAN • OF COW-BELLS AND HOMESICKERS

ترجمه‌ی منوچهر امیرپور

■ مانند سایر حوزه‌های تولید دانش جهانی، پژوهشهای معاصر مربوط به آسیب روانی نیز تا این اواخر بر بیماران غربی «سفیدپوست» متمرکز بود و مانند تحقیقات روانشناسی عموماً واقعیات جوامع صنعتی غرب را مد نظر قرار می‌داد. و اما جوامع مستعمره و پس‌استعماری از چه آسیب‌های روانی رنج می‌برند؟

ترجمه‌ی فراموش نشدنی

آسیب روانی در ادبیات معاصر عرب

اشتفان میلیش

اگر نظریه‌پردازان آسیب‌روانی همچنان فقط قربانیان «سفیدپوست» و واقعیات زندگی آنها را مد نظر قرار می‌دادند و از توجه به وضع انسانهای آسیب‌دیده‌ای که تحت شرایط استعماری و عواقب آن زندگی می‌کردند خودداری می‌کردند، به‌ویژه با این اعتقاد که هر آسیب روانی قاعدتاً باید فقط بر یک حادثه‌ی زندگی گذشته مبتنی باشد که اثر آسیب‌زا و مخل آن بر ارگانیزم و خودانگاری و گرایشهای روانی پدید می‌آید، یافته‌های آنها احتمالاً نمی‌توانست به صورت الگوی اساسی روان‌رنجوری آسیب‌زاد یا اختلال روانی درآید، به نحوی که در مورد تشخیص اختلال ناشی از فشار پس‌آسیبی صدق می‌کند.

فانون در نقطه‌ی آغاز متنی از اوایل دهه‌ی شصت قرن پیش که با توجه به جوامع تحت استعمار عربی نوشته شده، به احتمال در اینجا نقش مهمی را ایفا می‌کند و جهت دیگری را نشان می‌دهد که با واقعیات جهانی بیشتر تطبیق می‌کند: فرانتس فانون در سه صفحه‌ی اول فصل پنجم اثر کلاسیک ضداستعماری خود بنام «دوزخیان روی زمین» (۱۹۶۱) در واقع تلاش می‌کند که تجارب و واقعیات سیاست استعماری فرانسه را در الجزیره به صورت آسیب روانی نشان دهد. زیرا استعمار به نظر فانون نه تنها «یکی از بیمارسازان مهم برای کلینیک‌های روانپزشکی» بود که تاکنون به علت نبودن امکانات و شعور اجتماعی ساخته نشده‌اند بلکه همچنین «زخم‌های التیام‌ناپذیری» بجای نهاده که «آفت استعماری بر مردم ما رواداشته است.» فانون در تأملات خود راجع به «اختلالات روانی» و تشریح وضع آسیب‌دیدگان الجزایری و فرانسوی برخلاف آنچه که امروز معمول است، آنها را نه نتیجه‌ی تنها یک ضربه‌ی روحی، که «مجموعه‌ای از تحریکاتی» می‌داند که «مکانیسم دفاعی استعمارزدگان را مختل می‌سازد.» به قول فانون «به نظر می‌رسد که جو خونریزی و بیرحمی و گسترش اعمال غیرانسانی مسبب آن باشد که مردم خیال کنند شاهد آخر زمان هستند.»

شرحی مشابهی را خوسه برونر پنجاه سال بعد در کتابی تحت عنوان «سیاست آسیب‌روانی» آورده است که امسال بنگاه زورکامپ آن را منتشر خواهد کرد. برونر با توجه به کار روانشناسان فلسطینی می‌نویسد: «اشغال فلسطین بنفسه به صورت محرک تنش‌زای همیشه فعال و همه‌جانبه درآمده که خشونت گریزناپذیر آن دائماً به مردم فلسطین آسیب می‌رساند.» در این مورد دوره‌ی پس‌استعماری و استعمار یکسان هستند: اگر تعداد زیادی از افراد (وخانواده‌های) جامعه‌ای آسیب‌زده باشند ممکن است این وضع ابتدا به اختلالهای روانی نامرئی و یا نادیده گرفته شده منجر شود و تغییر رفتار و مواضع ایجاد کند که عادی به نظر آیند و مدت مدیدی مانع شوند که جامعه‌ی آسیب‌زده به نوعی تعادل برگردد (منظور من از آسیب روانی جمعی نیز همین است).

عادی شدن وضع استثنایی در جوامع عربی و بسیاری از جوامع پس‌استعماری این خودیابی با مداخله‌های دائمی فرهنگی و اقتصادی و سیاسی از بیرون همچنان خنثی می‌شود. بنابراین امروز دیگر نمی‌توان آسیب روانی را فقط ناشی از یک حادثه دانست، بلکه آن را با توجه به وضع برخی از جوامع خاورمیانه و همچنین مناطق دیگر، «عادی شدن یک وضع استثنایی» به شمار آورد که باید با استفاده از کلیه‌ی ابزارها به آن خاتمه داده شود تا درمان بیماری و پایان خشونت در افق امکانات پدید آید. و این یکی از مضامین مهم اشعار عربی به‌ویژه عراقی و فلسطینی از دهه‌ی نود به بعد است. در اینجا نه تنها آسیب‌پژوهی روانشناختی و روان‌شناسی اجتماعی بلکه ادبیات و هنر عرب و علوم فرهنگی که باید آنها را تفسیر و قابل فهم سازد وظیفه دارند مکانیزم‌ها و اثرات پنهان و دور از ذهن و عواقب آسیب‌زدگیها را روشن کرده و درک فرآیندها و تحولات اجتماعی را تعمیق نمایند.

گرچه فرانتس فانون در کتاب «دوزخیان روی زمین» اولین طبقه‌بندی آسیب‌روانی را در محیط عربی انجام داد و از عواقب طولانی و مضر خشونت استعماری با اشاره به اینکه خشونت و آسیب‌زدگی در محیط استعماری به حالت عادی درآمده است، برحذر داشت، این واقعیت بعد از او نه از طرف روانشناسان اروپایی و نه از طرف روشنفکران عرب به نحو احسن مورد توجه واقع نشد، به نحوی که بتوانند پیامدهای پیچیده آسیب استعمار را در مرحله‌ی حساس استقلال پس از استعمار و دوره‌ی استقرار استبداد و نظام‌های سرکوب‌کننده‌ی بعدی در الجزیره و مصر و عراق و سوریه با روش دقیق مطالعه کنند. بجای آن در آسیب‌پژوهی روانی بین‌المللی در کنار عواقب آسیب روانی هولوکاوست (یهودکشی) بیش از همه آسیب‌های روانی سربازان

آمریکایی بازگشته از جنگ ویتنام و اخیراً بازماندگان یازده سپتامبر (به استثنای آفریقای جنوبی و روآندا) موضوع بحث بوده‌اند گویی فقط آسیب روانی «سفیدپوستان» ارزش پژوهش و بحث جهانی دارد.

نقش ادبیات ادبیات مدرن عرب حداقل دو خواسته‌ی فانون را مد نظر قرار داده است: مسئله‌ی هویت ازهم‌پاشیده در اثر مداخله‌ی خارجی و مکانیزم انسانیت‌زدایی توسط نظام‌های سیاسی سرکوبگر و امکانات انسانی کردن مجدد با بیان ادبی. آسیب روانی که در عربی اکثراً با اصطلاح «صدمة نفسية» بیان می‌شود برخلاف ادبیات و علوم ادبی اروپایی و آمریکایی و اسراییلی تاکنون به ندرت مورد توجه مستقیم ادبیات عرب بوده حتی اگر در برخی از آثار ادبی نیمه‌ی دوم قرن بیستم مثلاً توسط محمود درویش (فلسطین) و سعدی یوسف (عراق) در شعر یا صنع الله ابراهیم (مصر) غسّان کنفانی (فلسطین) و الیاس



روزا یاسین حسن
Photo: Larissa Bender

خوری (لبنان) در نثر موضوعیت یافته و به نحو ادبی و هنری روایت یا با استعاره بیان شده باشد. این وضع در سالهای اخیر با رونق خاطره‌نویسی در علوم فرهنگی بین‌المللی و همچنین در اثر وضع خشونت‌بار منطقه مثلاً در غزه تحول بارزی یافته است.

همراه با گرایش پیوند عمدی مستندسازی با تخیل در نگارش ادبی، نظم و نثر و نمایشنامه‌هایی از نویسندگان کشورهای مختلف عربی می‌یابیم که آسیب روانی ناشی از حوادث و شرایط خاص زندگی را با روایتهای قانع‌کننده‌ای تشریح می‌کنند. (این واقعیت در مورد فیلم‌های نویسندگان عرب مانند اطلال از غسّان سلهب یا فیلم underexposure از عدی رشید صدق می‌کند). این گونه ادبیات جدید عرب درباره‌ی آسیب روانی به تأمل درباره‌ی امکانات نگارش ادبی در حین فاجعه‌های انسانی یا بعد از آن و اوضاع زندگی آسیب‌زده (و مشکلات بیان و روایت مناسب آن) وامی‌دارد و با آن نه تنها سؤال راجع به اهمیت متون ادبی را در برخورد با مدرنیته و خسارات جنبی آن مطرح می‌سازد بلکه همچنین موضع سلطه‌گرانه‌ی «غرب» را نیز به چالش می‌کشد.

ذیلاً می‌خواهم یک رمان عربی مربوط به مسائل روز را معرفی کنم که در آن ارتباط بین حوزه‌های عمومی و خصوصی، بین حوزه‌های خانوادگی و اجتماعی، تبعیض جنسی و همچنین تعارض بین روایت داستانهای ملی و تلاشهای تفسیر اوضاع اجتماعی متأثر از آسیب‌های روانی فردی و جمعی مورد بررسی قرار گرفته است. تا جایی که من می‌دانم تا کنون هیچ رمان عربی مانند «حُرّاس الهواء» (پاسداران هوا، ۲۰۰۹) تجربه‌ی آسیب‌روانی را این چنین صریح و مستقیم از دیدگاه روانشناسی فردی مورد بررسی قرار نداده و بدین ترتیب ابعاد و سیاست مربوط به آن را روشن نساخته است.

مثال سوریه در کانون رمان «حراس الهواء» به قلم خانم روزا یاسین حسن (متولد ۱۹۷۴ در دمشق) عناب اسماعیل، زن جوان سوری، قرار دارد که در سفارت کانادا در دمشق مصاحبه با پناهجویان دچار آسیب روانی از کشورهای مختلف خاورمیانه و شمال آفریقا را ترجمه می‌کند.

سالها پیش با جواد، یکی از مخالفان چپی آشنا می‌شود، بلافاصله پس از آنکه باهم ازدواج می‌کنند، جواد دستگیر و مدت پانزده سال در زندانهای سوری ناپدید می‌شود. پس از مرخصی شوهر از زندان متوجه می‌شوند که دوره‌ی جدایی اثرات عمیقی در هر دو برجای گذاشته است. بدبختانه موفق نمی‌شوند این تحولات و نیازهای نو خود را به زبان آورند. جواد هر چه بیشتر در خود فرومی‌رود و روزی تصمیم می‌گیرد به سوئد مهاجرت کند و زنش را در برابر انتخاب مشکلی قرار می‌دهد: یا همراه شوهرش به اروپا برود و پناهنده شود و یا تنها در سوریه بماند. عنات تصمیم می‌گیرد نزد پدرش که دچار بیماری قلبی است بماند و شب عزیمت شوهرش باردار می‌شود. عنات طی ماههای بارداری به حوادث مهم زندگی خود می‌اندیشد و داستان زندگی خانوادگی خود را روایت می‌کند (داستان زندگی پدر به‌ویژه مادرش را که به علت ابتلا به بیماری سرطان به‌وضع فجیعی در بیمارستان می‌میرد) همچنین داستان زندگی ذوجهای دیگر را که در اثر عوارض ناپیدای بازداشت سیاسی و شکنجه‌ی سبعانه و سالها جدایی، زندگیشان از هم پاشیده است. در حالی که گوشه‌ی عزلت گرفته بود بچه‌اش به دنیا می‌آید و در همان روز سومین سکته‌ی قلبی بر پدرش عارض می‌شود. مادر جوان به خواب عمیقی فرور می‌رود و همه‌ی غمها و ترسها و سرنوشت و آینده‌ی سایر شخصیت‌های رمان مسکوت گذاشته می‌شود.

مانند آنچه که در سایر نثرهای ادبی نو عربی می‌بینیم، مثلاً در داستان «پرونده و واقعیت» (الارشيف و الواقع) به قلم حسن بلاسم، خواب یعنی فراموشی کوتاه‌مدت، تنها راه گریز از واقعیت دردناک است.



مومن عاصم فلوجه ۱۳ ساله از استان درعا. او در اول فوریه ۲۰۱۲ در ناحیه شکم و ستون فقرات مورد اصابت گلوله‌هایی قرار گرفت که یک تیرانداز تردست از پشت منبع آبی در ۳۰۰ متری خانه‌ی او شلیک کرده بود. بعید است که او بتواند دوباره از پاهایش استفاده کند.
شهر رمتا در اردن، ماه مه ۲۰۱۲
Photo: Kai Wiedenhöfer

عنات مانند جانتون رئیس کانادایی او که درباره‌ی درخواستهای پناهندگی تصمیم می‌گیرد در اثر فعالیتهای شغلی شاهد سرگذشت‌های دردناک افراد زیادی از مشرق و شمال افریقاست که قربانی استبداد و جنگ داخلی و تجاوز بوده‌اند. نویسنده موفق می‌شود با این صحنه‌سازیها سرگذشتهای آسیب‌دیدگان را در داستانهای خود جای دهد و ناپیدایی و «بی‌صدایی» آنها را یادآوری کند و آنها را هرچه مشخص‌تر تشریح نماید.

و اما مترجم جوان به قدری تحت تأثیر سرگذشت خود و آسیبهای روانی دیگران قرار می‌گیرد که دیگر نمی‌تواند از عهده‌ی چالشهای کار خود برآید. احساس می‌کند که چگونه مرز بین سرنوشت خودی و دیگری محو می‌گردد، آسیب روانی دیگران در او تکرار می‌شود و «جهان به شکنجه‌گاهی» تبدیل می‌گردد. به‌ویژه آخرین مصاحبه‌ی پناهندگی با فاتحه زن جذاب کُرد در مترجم جوان و توان‌فرسوده احساسات ضد و نقیضی از تحسین و انزجار و عقده‌ی حقارت برمی‌انگیزد که آن را در روانکاوی «انتقال متقابل» می‌نامند که سرانجام به استعفایش منجر می‌شود.

این آسیب روانی ثانوی باعث می‌شود که مددکاران و کسانی که در شرایط مشابهی هستند تاب تحمل این فشارها را نداشته باشند و احساسات آسیب‌دیدگان به آنها منتقل شود. جانتون در آخر رمان به همکار سوری خود اعتراف می‌کند که «تجارب تلخ اینجا را هیچگاه فراموش نخواهد کرد. احتمالاً بقیه‌ی عمر خود را باید نزد روانکاو برود تا در زندگی تا حدی احساس ایمنی کند.»

روزا یاسین حسن اطلاعات خود را درباره‌ی آسیب روانی گاهی به صورت مکانیکی به کار می‌برد. جالب توجه است که نشانه‌های آسیب روانی را به همه‌ی قهرمان‌های سوری خود نسبت نمی‌دهد. این واقعیت را در بازگویی سرگذشت خانواده می‌توان دید که پر است از حوادث تلخ (ازدواج زودهنگام مادرش جمیله و مرگ نابهنگام خواهرش ثانیه و خودکشی دخترش صباح) که بر عکس سرگذشت آوارگان، آسیب‌زا نامیده نشده‌اند. معهذا این حوادث در زندگی اعضای خانواده اثرات پایداری برجا گذاشته‌اند که ناپیدا هستند و اثرات منفی آنها روی افراد درک نشده‌اند.

از هم‌پاشیدن وضع عادی رمان «حُرّاس الهواء» را نباید تنها به تسویه حساب با شرایط زندگی سیاسی آسیب‌زای سوریه و حاکمیت سرکوبگر حزب بعث تعبیر کرد. در حالی که قهرمان داستان دیگر نمی‌تواند از عهده‌ی وظیفه‌ی خود برای ترجمه‌ی سرگذشت آسیب‌زای آوارگان عراقی و سودانی و فراریان سایر کشورهای منطقه برآید، برای اینکه ضربه‌های روحی و فشار زندگی خودش از حد تحمل گذشته و مرز ناپایدار بین «وضع عادی» قهرمان سوری و اوضاع آسیب‌زای مشرق اسلامی و شمال آفریقا درهم شکسته است. زیرا در اثر این مصاحبه‌ها مترجم بتدریج متوجه می‌شود که زخم‌های ناپیدای روحی رسماً در جامعه پذیرفته نمی‌شوند، زخم‌های روحی زنان زندانیان سیاسی سوریه و آوارگانی که نمی‌توانند زخم‌های جسمانی برای اثبات حقانیت پناهجویی خود نشان دهند.

«در گواهینامه‌های پزشکی همواره علائم جسمانی فراریان شرح داده شده است (...) و اما فراریان زیادی هم بودند که ناقص شده‌بودند، درونشان از هم گسیخته، روانشان آسیب دیده بود، بدون اینکه در بدنشان اثری پیدا باشد. شانس موفقیت آنها برای دریافت حق پناهندگی بسیار کم بود. هر چه می‌گفتند از ابتدا مورد تردید بود. (...) مسئله این است که ما وقتی متقاعد می‌شویم که فاجعه، اثر جسمانی بجای گذاشته باشد (...) ولی چه کسی از زخمهای روانی زنانی مانند من سخن می‌گوید.»

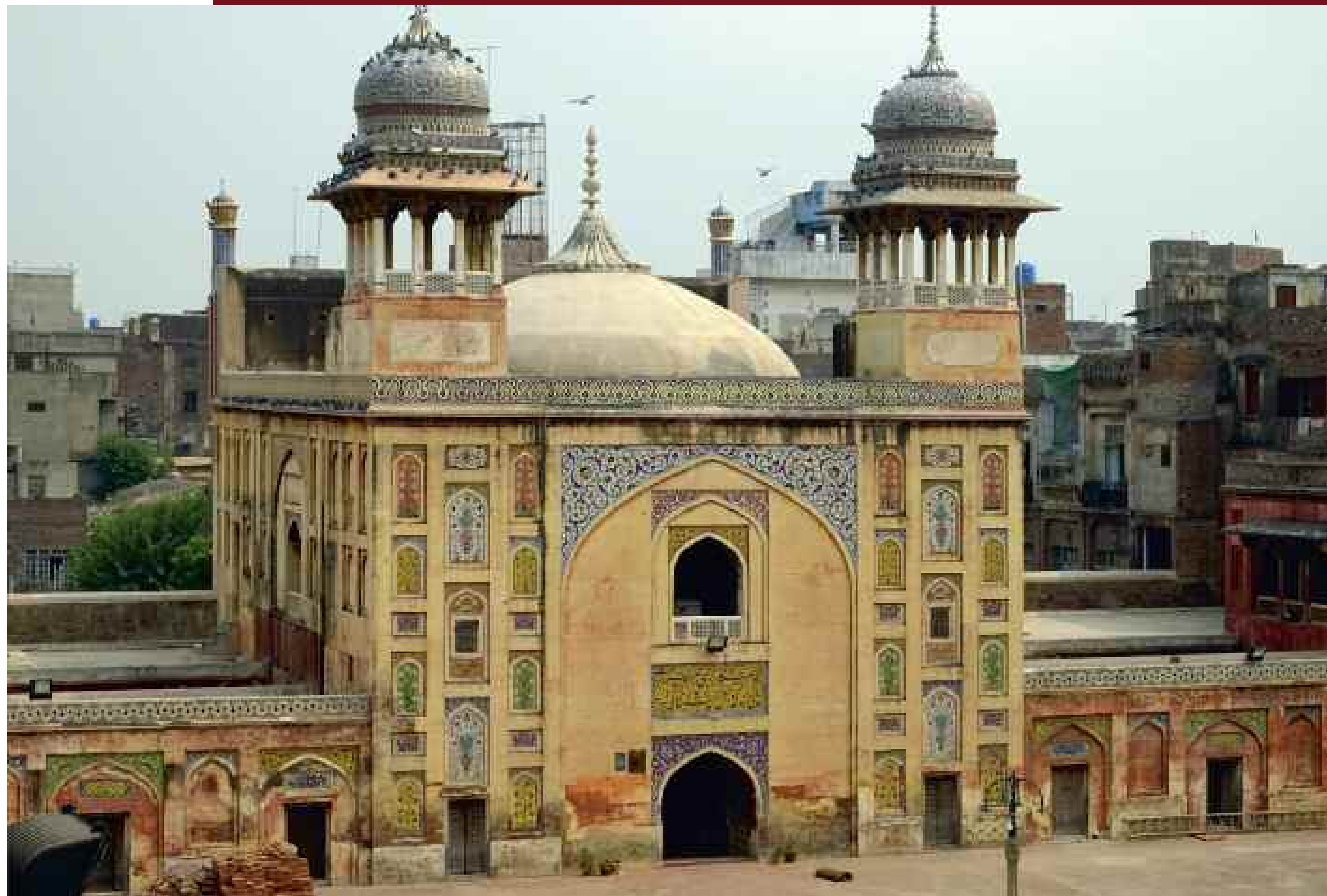
به تعبیر من از این رمان، زخمهای ناپیدا باعث می‌شوند که روابط انسانی بشکند و انسانهایی که هستی و عزت نفس آنها مورد تجاوز واقع شده پس از زندان و بیماری دیگر نمی‌توانند به زندگی پیشین خود برگردند و سرانجام تحولاتی در کل جامعه به وجود می‌آورند که به خشونت و آسیب‌های دیگر منجر می‌شود. التیام این زخمها مستلزم گذشت زمان است. این رمان که در سال ۲۰۰۹ نوشته شده مانند منادی حوادث شوم پس از سال ۲۰۱۱ است که رژیم خشونت‌طلب بعثی کشور را به جنگ و فاجعه‌ی آوارگی کشاند. کشوری که زمانی فراری می‌پذیرفت اکنون تبدیل شد به کشوری که بیشترین فراری را به سراسر جهان روانه کرده است. روزا یاسین حسن حوادث فعلی را در رمان نو خود که بنگاه نشر ریاض الریس (بیروت) آن را تحت عنوان «الذین مَسّهم السحر» (کسانی که دچار افسون شده‌اند) در تابستان ۲۰۱۴ منتشر کرده، به قلم آورده است. اثرات روانی استبداد خاندان اسد طی سالهای متمادی و سرکوب سبعانه‌ی انقلاب سوریه باید در سطوح عمومی و فردی بهتر فهمیده و هضم شود وگرنه تحولات شومی در پی خواهند داشت. از اینرو نویسنده در مصاحبه‌ای با دیمه ونوس با ابراز نگرانی از وضع فعلی که نطفه‌ی ویرانی بعدی را در خود می‌پرورد، می‌گوید: «آنچه مرا واقعاً به وحشت می‌اندازد آن است که مرگ یک عمل عادی و روزمره به نظر می‌آید و پذیرفته شده و مشروعیت یافته است (...) این همه مرگ سوری ابعاد تنفر را چنان در دلها گسترش داده که از میان رفتن آن دیگر آسان نخواهد شد.»

اشتفان میلیش دکتر رشته‌ی عربشناسی از دانشگاه کلن است. شعر و ادبیات مدرن عربی مرکز ثقل کار علمی اوست. این متن پیش چاپ تجدید نظر شده‌ی مقاله‌ای است که در مجموعه‌ای تحت عنوان «تعهد و فراسوی آن» توسط نشر رایشرت در سال ۲۰۱۵ منتشر خواهد شد.

STEPHAN MILICH • TRANSLATING THE UNFORGOTTEN

ترجمه منوچهر امیرپور

نگاه ویژه



هشتی ورودی مسجد
وزیرخان در لاهور
با دو مدخل چتری
با نگاه از صحن مسجد
Photo: Stefan Weidner

■ قرن هفدهم عصر شکوفایی حکومت مغولان گورکانی بر شبه‌قاره‌ی هند به شمار می‌رود. مغولان در زمینه‌ی نقاشی و معماری سنت اسلامی موجود را ادامه و با عناصری توسعه‌دادند که در هنر اسلامی تا آن موقع ناشناخته بود. در هیچ یک از اعصار تاریخ اسلامی اینگونه با منع تصویرگری خلاقانه و به‌مهارت رفتار نشده است.

ظاهر و باطن

معمای تصاویر در لاهور

نوشته‌ی اشتفان وایدنر

ماجرای مخالفت اسلام با تصویرگری یکی از روایتهای معروف تاریخ هنر است، قطع نظر از این که آن را نویسندگان محافل هنری مسیحی یا مسلمان نوشته باشند. در این مورد مشخص نیست که این مخالفت توصیفی است تا تجویزی، آیا از واقعیات هنر اسلامی سخن می‌رود یا از وجود احکام شرعی. اجرای کامل منع تصویرسازی در مورد زمانها و مکانهای نادری قابل اثبات است و اجرای آن با پیدایش عکاسی و فنون نو رسانه‌ای بکلی نامقدور شده است. با وجود این، آرزو یا فشار برای روایت سنتِ مخالفت اسلام با تصویرگری در حال افزایش است و جزو عناصر اعتقادی جنبش اسلامی بنیادگرایانه به شمار می‌رود. عواقب هنری و سیاسی این ایدئولوژی، به‌طوری که تخریب مجسمه‌های بودا در بامیان توسط طالبان در مارس ۲۰۰۱ نشان می‌دهد، فاجعه‌آمیز است و پیشینه‌ی آن تا ۲۰۰ سال پیش می‌رسد. اوایل قرن نوزدهم ویرانی‌های گسترده‌ای در مقابر مکه و مدینه و اماکن مقدسه‌ی شیعه در کربلا به وقوع پیوست، از جمله در مسجد نبوی و مقبره‌ی امام حسین توسط وهابیان.

یکسانسازی نظرها از دیدگاه تاریخنگاری غرب درباره‌ی هنر، منع تصویرگری در اسلام، صرف‌نظر از این که تا چه حد رعایت شده باشد، یکی از ویژگی‌های اصلی تفاوت بین جریان غالب هنر اسلامی و هنر مسیحی است. نمی‌توان گفت که این تفاوتگذاری اصولاً نادرست است، ولی باید گفت که نوعی سطحی‌نگری است که توصیف دقیق و شناخت ارتباط عمیق قضایا را مشکل می‌سازد. تمرکز غرب بر بی‌تصویری هنر اسلامی نگاه بیطرفانه را تیره می‌کند و به راهی می‌برد که مطلوب نظر بنیادگرایان اسلامی است که نتیجه‌ی آن یکسانسازی نظرها و کاهش دید و شناخت به آنچه همواره دیده و شناخته شده است.

یکی از پدیده‌های هنر اسلامی برای گریز از منع تصویرگری مینیاتورسازی است. درباره‌ی مسئله‌ی تمایز بین هنر مسیحیِ موافق تصویر و هنر اسلامی مخالفِ تصویر همچنین باید روشن شود که منظور ما از اسلامی و مسیحی در معنای محدود دینی و یا وسیع فرهنگی آن است. اگر منظور ما اولی باشد مینیاتور نمی‌تواند نظر غالب درباره‌ی مخالفت اسلام با تصویرسازی را نفی کند. نمونه‌های عالی مینیاتورسازی در جهان اسلام در ارتباط با موضوعاتی پدید آمده که اسطوره‌ها و افسانه‌ها و وقایع غیرمذهبی در کانون آن بوده و نه اسلام، هرچند که اسلام در موارد غیرمذهبی نیز نقشی داشته و یا با آن تطبیق داده شده است. ممکن است که مجموعه‌ی انجیلی هاینریش در لووه نیز مانند شاهنامه‌های مصور جنبه‌ی نمایشی داشته، ولی با وجود این یک اثر مذهبی بوده که در معنای محدود آن غیر از شاهنامه است. در آثار مذهبی جهان اسلام مینیاتور به‌صورتی که در نمونه‌ی عثمانی مصور سیره‌ی نبوی از سال ۱۵۹۵ می‌بینیم و امروز در موزه‌ی کاخ توپ قاپی نگهداری می‌شود در شمار استثناهاست.



صحن و نمازخانه‌ی مسجد وزیرخان با نگاه از هشتی ورودی
Photo: Stefan Weidner

هرچه عمیق‌تر در معنای دینی هنر اسلامی غور می‌کنیم، مرزهای تصویرسازی محدودتر و حکم راجع به مخالفت اسلام با تصاویر قاطع‌تر می‌شود. و این بویژه وقتی صدق می‌کند که منظور ما، هنر برای نمایش در انظار عمومی باشد. مینیاتورهای نمایشی درباری برای انظار عمومی نبوده و تسامح در برابر تصویر حداکثر در آستانه‌ی مسجد به پایان می‌رسید. اگر تصاویری در مسجد وجود داشته بیشتر مربوط به طبیعت بوده مانند کاشی‌های مسجد بنی‌امیه (جامع بنی أميّة الكبير) در دمشق یا تصاویر گلها در مسجد مغولان. مضمون دیگر قابل تصویر در مسجد، خود هنر معماری است که آن را نیز در مسجد بنی امیه در دمشق می‌توان دید (که قسماً با رئالیسم شگفت‌انگیزی ساخته شده است). مضامین راجع به حیوانات در معماری مذهبی به‌ندرت به چشم می‌خورد، از آن جمله است نقش برجسته‌ی شیر بر در ورودی مسجد دیاربکر که «در آنجا جنبه‌ی فرعی دارند و به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند با سایر انواع تزینی معماری رقابت کنند.» گرچه فکر می‌کنم توانسته باشم ذیلاً نشان دهم که در ادوار مهم هنر اسلامی دیالکتیک منع تصویرسازی از طرفی و تلاش برای تصویرسازی از سوی دیگر منجر به راه‌حلی شده که تاکنون ارزیابی درستی از آن به عمل نیامده است. و آن عبارت است از دوره‌ی شکوفایی حکومت مغولان گورکانی بر شبه‌قاره‌ی هند در قرن هفدم.

التقاط و هنر درباری نمونه‌ی عالی این دوره‌ی شکوفا تاج محل، مقبره‌ی ممتاز محل (ارجمندبانو) زن شاه جهان (۱۵۹۲تا۱۶۶۶) پنجمین پادشاه خاندان سلطنتی مغول گورکانی است. وقتی این دوره را بررسی می‌کنیم برمی‌خوریم به موضوع علاقه‌ی خاص حکام مغول به انواع مختلف تصویرسازی. حکام مغول هند این سنت را از ایرانیان مغول‌تبار گرفتند و در مواردی از آن فراتر رفتند. عوامل اجتماعی متعددی این روند را تسریع کردند. مغولها به عنوان حکام منطقه‌ای با انواع و اقسام

سنت‌های دینی هم به علت گرایش درونی و هم بنابه ملاحظات سیاسی به مدارا رفتار می‌کردند. اکبر شاه (۱۵۵۶تا۱۶۰۶) و عم بزرگ او داراشکوه، اولین پسر جهان‌شاه، افکار التقاطی را تشویق می‌کردند. اکبر نوعی دین درباری بنام «دین الهی» بنیادگذاری کرده بود که در آن، تا آنجایی که قابل بازسازی است، سنت‌های اسلامی و هندویستی و زرتشتی را در هم آمیخته بود. از داراشکوه کتاب «مجمع البحرین» باقی مانده که در آن سعی می‌کند ترکیبی از اسلام (عرفانی) و هندویسم پدید آورد. سنت تصوف در جهان‌بینی مغولان نقش مهمی داشت. عامل دیگر این روند، گسترش تماس با قدرتهای دریایی اروپا در هندوستان و سفارتخانه‌های آنها و مبلغان دین مسیح بود. رونق نقاشی در اروپای قرن نوزدهم و در سرزمین عثمانی در مراکز فرهنگی گورکانیان نیز اثر گذاشت. گرچه، برخلاف سرزمین عثمانی، درباره‌ی نقاشان اروپایی که در دربار هند فعالیت داشتند، چیزی نمی‌دانیم، ولی از نقاشی‌ها و مضامین و فنونی که به شبه‌قاره هند راه یافتند و مورد تحسین پادشاهان مغول و مورد تقلید هنرمندان بودند، اطلاع داریم.

هرچند که این تماسها انکارناپذیر است، همچنین آشکار است که این تأثیرگذاری نقاشی اروپایی و رونق نقاشی مغولان در درجه‌ی اول یک پدیده‌ی درباری بود که اقشار وسیع مردم در آن سهمی نداشتند. از اینرو، عنوان نمایشگاه نقاشی مینیاتور اسلامی در موزه هنرهای مدرن لویزیانا در سال ۲۰۰۷ به‌درستی «برای قشر ممتازی» نامیده شده است. برعکس، در اروپا حداکثر پس از رنسانس و ره‌یافت نقاشی به کلیساها و علاقه‌مندی بورژوازی نوپا به این نوع هنر موجب شد که



دیوارنگاره در شبستان مسجد وزیرخان. گلبرگ‌های پراکنده شبیه جانور هستند و می‌توانند زنبور، پرنده و یا مادگی گل را مجسم کنند.
Photo: Stefan Weidner



در ورودی مسجد وزیرخان
Photo: Stefan Weidner



یک قطعه کاشی نه چندان قدیمی که مانند کاشی‌های قدیمی‌تر ساخته شده و به خاطر شکل قرینه‌ای که دارد ماهیت تصاویر «چندتکه‌ای» را حفظ کرده و سرگربه‌ای را مجسم می‌کند.
Photo: Stefan Weidner

مردم با نقاشی انس یابند. با مقایسه‌ی این دو فرهنگ متفاوت می‌توان از رفتار نخبگان و غیرنخبگان، رفتار باطنی و ظاهری با هنر نقاشی سخن گفت. هر چند که فرهنگ درباری مغولان، نخبه‌گرا و باطنی بود، ولی چنان تحت تأثیر و مجذوب تصاویر بود که اثرات زیاد و جنبه‌های مختلف این جذبه در آثار دینی دوره‌ی مغول دیده می‌شود که در دسترس عموم قرار داشتند، گرچه به‌طوری که خواهم دید غالباً به صورت انتزاعی و پوشیده و پیچیده.

به عنوان مثال می توان کاشی های قلعه‌ی لاهور (شاهی قلعه) را با نقش‌های فیل نام برد این تصاویر بر دیوار بیرونی قلعه نقش بسته و در انظار عمومی قرار دارد. ولی فقط کسانی می‌توانند آنها را به‌درستی ببینند که به دیوارهای محصور با خندق نزدیک شده باشند. امکان دیدن مضامین و جزئیات این نقش و نگار نشانه‌ی تقرب به دربار و تشخص تلقی می‌شد. این امر به‌طوری که ذیلاً خواهیم دید در مورد نقاشی های مساجد مغولان نیز صدق می‌کند. فقط کسانی که محرم راز دربار مغول بودند می‌توانستند معنای کامل آنها را دریابند.

در موارد خاص دیگری نیز مغولان آماده بودند که مرزهای بین رفتار درباری و عمومی را در مورد تصاویر بویژه نقاشی حیوانات و انسانها از میان بردارند. مثال شگفت‌انگیزی را می توان در دیوان عام قلعه‌ی سرخ دهلی یافت که در آن اورفئوس برای حیوانات آواز می خواند . در این مورد هم باید یادآور شد که البته دیوان عام نیز به‌رغم نامش مانند خود کاخ به برگزیدگان نشان داده می‌شد، مثلاً به سفیران کشورهای خارجی.

تصویرهایی از فیل روی دیوار قلعه‌ی لاهور
Photo: Stefan Weidner

همچنین سکه‌زنی با حک صورت پادشاه در دوره‌ی جهانگیر قابل ذکر است، ولی باید جواب این سؤال نیز روشن شود که این سکه‌ها تا چه حد دست به دست می‌گشتند. پادشاه در این سکه قدحی به دست دارد که قاعداً نباید محتوی آب بوده باشد. نه بخاطر اینکه می‌دانیم جهانگیر شرابخوار قهاری بود، بلکه به این علت که شراب به عنوان مشروب عرفانی در عین حال نماد وجد عشق الهی به‌شمار می‌رود به صورتی که در خمریه‌ی ابن الفارض شاعر صوفی عربی (۱۱۸۱ تا ۱۲۳۵) و یا در اشعار حافظ شیرازی آمده است.

و اما ذیلاً با مثالی از مساجد وزیر خان و دائی انگه در لاهور نشان داده خواهد شد که مغولان مرزهای محدود سنتی را در مورد رفتار با تصاویر در انظار عمومی با چه خلاقیتی و تا چه حد در ارتباط با معماری (بویژه مساجد و مقابر) گسترش داده‌اند.

تصاویر در مساجد چشمگیرترین عنصر تصویری معماری مغول مضامین گل است که در آنها تزیینات گل و گیاه جای نقش‌های هندسی اسلامی پیشین را گرفته است. این مضامین عمدتاً به سه گونه تحقق یافته‌اند: فن پیترا دورا (سخت‌سنگ) یعنی خاتم‌کاری با سنگهای غالباً قیمتی، نقاشی‌های فضای آزاد رودیواری و نقش و نگارینه‌های کاشی‌کاری. فن پرهزینه‌ی پیترا دورا ـ حداقل در لاهور ـ مختص معماری کاخها و برخی مقابر برگزیده بود و در مساجد مشاهده نمی‌شود. در حالی که در مسجد دائی انگه با کاشیهای خاتمی سروکار داریم مسجد وزیر خان با دیوارنگاره‌ها تزیین شده است. برخی از این تصاویر نقاشی طبیعت بی جان را به خاطر می‌آورد (که بویژه در مورد تزیینات طبقه‌ی اول هشتی ورودی صدق می‌کند). در آنجا علاوه بر گل همچنین میوه و بطری و فنجان و تصاویر نموداری به چشم می‌خورد. مضامین گل به‌رغم اینکه با الهام از

دیوارنگاره‌ای از یک گلدان و احتمالاً سر یک جانور نامشخص، روی دیوار شبستان مسجد وزیرخان. در اینجا هم دو گل چندپر آبی رنگ چشمان را مجسم می‌کنند.
Photo: Stefan Weidner

طبیعت و الگوهای اروپایی آفریده شده اغلب انتزاعی و گاهی حتی تخیلی هستند. این یادآوری از آن جهت مهم است که در دربار مغولان در عین حال تصاویر غیرانتزاعی از برگها و مینیاتورهایی از استاد منصور وجود داشت که در واقع تقلیدی از طبیعت بودند و شایستگی آن را داشتند که مورد استفاده علوم طبیعی باشند.

مضامین گل و گلدان که در مساجد و مقابر در انظار عمومی گذاشته می‌شوند وجه مشترک و حقله‌ی ارتباطی هستند بین هنر باطنی معماری مورد دسترس نخبگان و عناصر تزیینی بیرونی. برخلاف تصاویر حیوانات و انسانها که به حوزه‌ی درباری اختصاص دارند، مضامین گل در هر دو حوزه به چشم می خورند که نماد دوام حاکمیت بر هر دو حوزه‌ی دینی و دنیوی است. این رویکرد از آن جهت قرین موفقیت است که مضامین گل را می‌توان در دو سطح دریافت: تقلید طبیعت و تزیین. از اینرو مضمون گل در گلدان به صورت نماد حاکمیت مغول مناسبت پیدا می‌کند: «تصویر باغ و گلهای آن تشبیه عمده‌ای در نمادگرایی حاکمیت شاه جهان بود» که دوام این حاکمیت را در حوزه‌های عمومی و خصوصی از لحاظ هنری منعکس می‌کند. به‌طوی که می‌بینم مضمون گل و گلدان عمل‌کردهای دیگری نیز دارد.



مسجد وزیر خان عجیب‌ترین تصاویر گل و گلدان را در معماری مغول و در واقع در سراسر جهان اسلام در مسجد وزیر خان می‌بینیم. این مسجد طبق کتیبه‌های فارسی و عربی درب ورودی اصلی در سال ۱۶۳۴ تا-۱۶۳۵ توسط نواب حکیم علم الدین وزیر خان که در سال ۱۶۳۱ به فرمان شاه جهان به فرمانداری پنجاب منصوب شده بود احداث گردید. بنابراین تاریخ احداث این مسجد به زمان شکوفایی معماری مغول برمی‌گردد. همزمان با آن مقبره‌ی جهانگیر پدر جهان‌شاه در شاهدره‌ی لاهور ساخته شد (۱۶۲۸ تا-۱۶۳۸). فعالیت‌های ساختمانی هفده ساله برای احداث تاج محل در سال ۱۶۳۲ میلادی آغاز گردید. مسجد وزیرخان در وسط محله‌ی بازار لاهور دور مقبره‌ی شیخ صوفی سید محمد اسحاق کازرونی متوفی به سال ۱۳۴۸ ساخته شده است.

در ورودی مسجد با نگاهی از بیرون با تنوع رنگهای پرشکوه و شگفت‌انگیزش جلب توجه می‌کند. هنگامی که از درورودی و صحن مسجد می‌گذریم و وارد شبستان می‌شویم تأثیر نقش و نگار فراوان و سرزندگی آنها به اوج خود می‌رسد. هیچ اثر معماری دینی اسلامی مانند مسجد وزیر خان با این همه تنوع رنگ تزیین نشده است. رنگها و سطوح رنگین مختلف سرزندگی خاصی به معماری می‌بخشند و در عین حال تماشگر را که نمی‌داند نگاه خود را روی چه رنگ و چه عنصری متمرکز کند و جزئیات را چگونه از هم تمیز دهد، سردرگم می‌کنند. زیرا با وجود تأثیر هماهنگی که از مجموع آنها برمی خیزد هر یک از رنگها و مضامین و خطاطی‌ها نظر را به تنهایی جلب می‌کند. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که تک تک عناصر مورد تأکید است و نه تأثیر مجموع آنها. در عین حال تأثیر متقابل و تنشی بین هر یک از عناصر سازنده و مجموع ساختمان به‌وجود می‌آید که آن را در تزیینات منظم‌تر سایر بناهای دینی اسلامی (از جمله مغولی) نمی‌یافت.



سکه با نقشی از سر جهانگیر که جام شراب در دست دارد.
©The Trustees of the British Museum, London

مسجد دایی انگه در لاهور
Photo: Stefan Weidner

یگ کارگر کاشیکار در مسجد دایی انگه در لاهور
Photo: Stefan Weidner



قطعه‌ای از کاشیکاری‌های واقع در تماشاگاه نولخه در قلعه‌ی لاهور. از آنجا که از این آثار محافظت نمی‌شود، بازدیدکنندگان اغلب تکه‌هایی از این سنگ ها منقش را می‌کنند و با خود می برند.
Photo: Stefan Weidner

باروک اسلامی؟ تحت تأثیر این هنر می‌توانستیم آن را باروک اسلامی بنامیم بخصوص از آن لحاظ که با باروک اروپایی نیز همزمان است. ویژگی باروکی آن از تنوع رنگها و اشکال، از فراوانی و جزء‌گرایی در ارائه‌ی مصالح ساختمانی، پویایی و سرزندگی تأثیر کلی همچنین از این واقعیت ناشی می‌شود که هر چه بیشتر نگاه می‌کنیم و با هر دقتی که به کار می‌بریم چیز دیگری کشف می‌کنیم و با شناخته شده‌ها از نو آشنا می‌شویم.

در شبستان مسجد جنبه‌ی دیگری نیز آشکار می‌شود: در تاریک و روشن صحن مسجد و از آنجا که شبستان در هیچ موقع روز به‌قدر کافی از روشنایی آفتاب برخوردار نیست و به علت فراوانی تصورناپذیر نقش و نگار تزیینی، جوِ اسرارآمیز و قدسی و با ابهتی ایجاد می‌شود جوی باطنی در برابر جو ظاهری.

بدین نحو، به نظر می‌رسد که وزیر خان بیش از هر مسجد دیگری مکانی قدسی و معبدی متبرک باشد. به نظر تماشاگر مدرن، تصاویری که اینجا عرضه می‌شوند چنان غیرمترقبه‌اند که اسرارآمیز می‌نمایند، آنها را هر کس، حتی اگر به فرهنگ اسلامی آشنا هم باشد، فقط قسماً درک و تعبیر می‌کند. به نظر می‌رسد که معاصران نامحرم دوره‌ی مغول نیز بسیاری از جنبه‌های این مسجد را بخوبی درک نمی‌کردند. آنچه درباره‌ی خطاطی تاج محل گفته شده تقریباً درباره‌ی نقاشیهای وزیرخان نیز صدق می‌کند: «این کتیبه‌ها از لحاظ هنری جاذبه‌ای خاص دارند ولی خوانا نیستند: برخی از آنها در تاریکی جا گذاشته شده‌اند و برخی دیگر دور از دید تماشگران و اغلب با ظرافت خاصی ترکیب یافته‌اند که برای ناظر عادی قابل درک نیستند.»

درحالی‌که هر یک از این کتیبه‌ها موضوع تحقیق بوده‌اند، درمورد مسجد وزیرخان، تصاویر گلها و گیاهان از طرف اغلب نویسندگان و ناظران فقط نقش و نگار زینتی تلقی شده‌اند، یعنی آن را فقط در ارتباط با مجموع تزیینات دیده‌اند و نه تصاویر منفردی برای تفسیر و تحقیق.

دیوارنگاره‌های شبستان مسجد وزیرخان
Photo: Stefan Weidner

بررسی جزئیات مقاله‌ی کامل خان ممتاز که در سال ۱۹۹۲ در بولتن موزه‌ی لاهور منتشر شد نشان می‌دهد که بررسی جزئیات هر یک از این تصاویر چقدر مفید است. نویسنده این سؤال بدیهی را مطرح می‌کند: در دیوارنگاره‌ی بخش زیرین محراب در شبستان چه دیده می‌شود؟ بعد برای حل معما به سوره‌ی الفاتحه که در ورودی شبستان را مزین کرده است و سیره‌ی نبوی درباره‌ی اسباب نزول این سوره استناد می‌کند. و بدین نحو به این احتمال می‌رسد که تارهای سیاه روی شاخه‌های درختان نشانه‌ی تار موهایی است که حضرت محمد در حدیبیه پس از ناکامی در تلاش برای رفتن به زیارت کعبه تراشیده و روی درخت صمغ انداخته است، همان طور که در سیره‌ی نبوی ابواسحاق آمده است.

هرچندکه این تفسیر از دیدگاه دینی بدیهی به نظر می‌رسد عاری از مسئله نیست. در نگاه اول به نظر نمی‌رسد سوره‌ای که اطراف در ورودی شبستان را فرا گرفته در ارتباط مستقیمی با این تصویر باشد. تداعی معانی از سوره به تصویر فقط به‌واسطه مقدور است، یعنی با استناد به سیره‌ی نبوی. حتی اگر فرض کنیم که دانش‌آموختگان دینی لاهور قرن هفدم سیره‌ی نبوی را می‌شناختند، این تداعی وقتی عملی است که تصاویر مشابهی برای مصورسازی سیره‌ی





راست: گل‌ها پروانه را مجسم می‌کنند. دیوارنگاره در شبستان مسجد وزیرخان
Photo: Stefan Weidner

چپ: نقاشی طبیعت بیجان در هشتی مسجد وزیرخان
Photo: Stefan Weidner

نبوی رایج بوده باشد یا کسانی این تصاویر را برای تماشاگران (حداقل برای برگزیدگانشان) توضیح می‌داده‌اند که هر دو مورد چندان محتمل نیست. بهر حال ناظر می خواهد بداند که چه کسی چنین تصاویر لازم التوضیح را ابداع کرده است. ولی به‌طوری که کامل خان ممتاز می‌نویسد حتی معمار مسجد وزیر خان نیز دقیقاً معلوم نیست. با توجه به مسائلی که از تفسیر کامل خان ناشی می‌شود ابتدا متوسل به تفسیری می‌شویم که مبتنی بر پیش‌فرض زیادی نباشد و فقط با این فرض ما اینجا کمابیش با تصویری تقلیدی سروکار داریم. اگر این تصویر را بدون پیشینه‌ی دینی بنگریم چه از آن درک می‌کنیم؟ چه جنبه‌ای از واقعیت ممکن است تصویر شده باشد؟

قرائت «تقلید واقع‌گرایانه» از تصویر وقتی معقول به نظر می‌رسد که فرض کنیم موجودات زنده (باستثنای گیاهان) در مساجد و سایر موارد دینی قاعدتاً نشان داده نمی‌شدند. به معنای حقیقی کلمه تصویر مذکور واقع‌گرایانه نیست، آنچه آمده فقط به اشاره است. ابتدا به یکی از جزئیات می‌پردازیم: آیا ستون سفیدی که بالای تصویر چرخ می‌خورد، همان‌طوری که کامل خان می‌نویسد، ابر است؟ ممکن است چندین پرنده هم باشند. و اما صرفاً به علت اینکه موجودات نباید تصویر شوند که در واقع هم نشده‌اند بدان معنی نیست که به آنها اشاره نشده است. آنها فقط به‌صراحت نشان داده نشده‌اند. تداعی پرنده به ذهن از آن جهت بدیهی است که در سایر موارد بی‌ضرر در این مواضع غالباً پرنده نشان داده می‌شود و نه ابر. و این امر مثلاً در مورد مینیاتورهای استاد منصور در دربار مغول صدق می‌کند، همچنین در مورد مضامین گلدان همزمان و هم‌مکان با احداث مسجد وزیرخان: هنگام ورود به باغ شالیمار در لاهور دری می‌بینیم که مضمون مشابهی را نشان می‌دهد .در اینجا بجای ستون چرخان به صراحت گروهی از پرندگان نشان داده شده‌که ظاهراً در فضای غیردینی باغ عاری از مسئله است. دری با مضمون مشابهی در موزه‌ی لاهور نیز به‌چشم می خورد .

اما اگر در اینجا فقط به پرندگان اشاره شده باشد و نه به ابرها (که البته نهایتاً به تصمیم تماشگر بستگی دارد) موضوع چه معنایی پیدا می‌کند؟ احتمالاً همان معنا را که هر نوع تقلید هنری از طبیعت به ما می‌گوید: یعنی لذت بردن از وجوه هستی بجای عطف مطلق به آخرت که قاعدتاً فله‌ای و بدون تمایز، به فرهنگ اسلامی نسبت داده می‌شود. در نقاشی درباری استاد منصور نیز عشق و علاقه به وجوه هستی و تنوع و زیبایی آن به صورت مشابهی بیان می‌شود. با فرض و قرائت تصویر انتزاعی از پرندگان می توانستیم بگوییم که در شبستان مسجد وزیرخان به این احساس یا به عبارت دقیق‌تر این نگرش دنیوی اشاره شده است. در اینجا قابل ذکر است که مسجد وزیرخان تا امروز محل نشست و برخاست و لانه‌ی کبوتران لاهور است و برای مردم لاهور این مسجد بدون کبوترانی که در فضای بیرونی آن می چرخند قابل تصور نیست. با توجه به اینکه در سنت انجیلی (به صورتی که مورد پذیرش اسلام و مسیحیت واقع شده) به کبوتران بُعد مذهبی داده شده، این نتیجه به دست می‌آید که

تصویر یک گلدان در مقبره‌ی جهانگیر در لاهور. نمای نزدیک تصویر یک قوو یا یک تکه ابر را مجسم می‌کند. دسته‌ی گلدان سر قورا مجسم می‌کند. در نمای دور نیز سر قو مجسم می‌شود.
Photo: Stefan Weidner





واقعیات مورد اشاره در تصویر به صورت پرندگان در عین حال امکان آن را می‌دهد که بتوان آن را از دیدگاه روحانی نیز تفسیر کرد.

و اما موهای پیغمبر (در شرح کامل خان) مبین چه مطلبی هستند اگر آنها را بدون اطلاع از زمینه‌ی دینی به حوزه تقلید هنری از طبیعت حواله و تفسیر کنیم؟ در اینجا نیز موارد مشابه مشکل‌گشاست: از استاد منصور یک نقاشی به ما رسیده که تاریخ آفرینش آن ۱۶۱۰ یعنی سی سال قبل از احداث مسجد وزیر است. در این تصویر سنجابهایی نشان داده شده‌اند که از ترس شکارچی به روی درختی پناه برده‌اند. دمهای بلند و سیاه آنها که بی‌اندازه بزرگ نشان داده شده‌اند موهایی را به ذهن تداعی می‌کنند که در تصویر مسجد وزیر خان دیده می‌شوند. به عبارت دیگر موها مانند صورت انتزاعی سنجابها به نظر می‌آیند. یادآوری می‌کنم: به نظر من تفسیر عرفانی کامل خان قانع‌کننده است. ولی می‌خواهم تذکر دهم که اگر ناظر بخواهد می‌تواند آن را به تقلید واقع‌گرایانه نیز تعبیر کند. این سخن از آن جهت حائز اهمیت است که سایر مضامین تصویری مسجد وزیر خان که در آنها گلها در گلدانها نشان داده شده، قاعدتاً تقلید هنری از طبیعت به شمار می‌آیند، گویی این تصاویر چیز دیگری جز گل نشان نمی‌دهند که آنها نیز بنا به فرض عمومی نماد باغ بهشت هستند. و بدین قرار هر قرائت دیگر از ابتدای امر طرد می‌شود و تخیل و شوق تداعی معانی نگرنده با ضوابط باصطلاح اسلامی محدود می‌گردد.



شکار سنجاب، نقاشی کار استاد منصور. دم تیره‌رنگ و بلند سنجاب‌ها به دسته زلفی می‌ماند که در دیوارنگاره‌های شبستان مسجد وزیرخان به چشم می‌خورد. تصویری از کتاب آشوک کمار تحت عنوان: معجزات طبیعت، استاد منصور در دربار مغول، مومبای ۲۰۱۲

© The Marg Foundation

تصاویر قابدار ضمناً تحلیل تصویر مزبور این سؤال را برمی‌انگیزد که آیا سایر تصاویر که به صورت مشابهی قرار داده شده‌اند باهم در ارتباطند، و اگر بلی، در چه ارتباطی. همه‌ی این تصاویر در قیاس با بقیه‌ی سطح دیوار و سایر دیوارنگاره‌ها در تورفتگی به عمق ده سانتی‌متر قرار دارند که به نوعی قاب عکس شبیه است و فوراً سنت نقاشی‌های قاب‌شده‌ی غربی را به ذهن تداعی می‌کنند. این تورفتگی‌ها که قاعدتاً باید هنگام احداث بنا پیش‌بینی شده باشند و ظاهراً مانند قاب نقاشی در سنت مغرب‌زمین برای چشم‌گیر کردن تصاویر و تأکید بر هریک از آنها تعبیه شده‌اند. بنابراین به نظر می‌رسد که چندان دور از ذهن نباشد که در اینجا از تأثیر هنر غربی سخن گفته شود. از این نوع تصاویر «قابدار» سه عدد در دالان‌های شبستان نیز دیده می‌شود.

این‌گونه تورفتگی‌ها در دیوارنگاره‌های کناری درب ورودی نیز دیده می‌شود. وچون نقاشی‌های قابدار بالای همدیگر قرار گرفته‌اند تأثیری مشابه نقاشی‌های کلیساهای اروپایی دوره‌ی باروک یا نگارخانه‌های پر از نقاشی بر بیننده می‌گذارند. اثر چشم‌گیر تورفتگی‌ها آن است که حاشیه‌ی نقاشی‌ها غالباً در سایه قرار می‌گیرد. اگر این تأثیر عمدی باشد و با فرض اینکه هر جلوه‌ی شاهکارهای معماری عمدی است می‌توان این عمد را به این صورت تفسیر کرد که نمی‌خواسته‌اند همه‌ی نقاشی‌ها همزمان و تماماً قابل دید باشند. سایه‌ای که تورفتگی بنا به موضع آفتاب می‌افکند اثر حجابی را دارد که صورت را، مثلاً صورت زن را می‌پوشاند. این حجاب همچنین به رازی اشارت دارد که در پشت آن نهفته است مانند مجسمه‌ی حجابدار ایزیس که ما آن را در شبستان نیمه تاریک یا به عبارت دقیق‌تر تاریک روشن دیده بودیم. این تکنیک سایه‌روشن نه به‌صورت مضمون نقاشی بلکه با اثرگذاری نوعی روشنایی بر نقاشی (در اینجا با تنظیم روشنایی در معماری) دوباره اثر مشابه نقاشی‌های باروک را به ذهن تداعی می‌کند. در خاتمه یادآوری



دیوارنگاره در مسجد وزیرخان که در تفسیر کمال خان ممتاز به منزله‌ی موی پیامبر است. تشابه این تصویر با نقاشی استاد منصور از شکار سنجاب قابل ملاحظه است (تصویر در صفحه مقابل).

Photo: Stefan Weidner

می‌شود که این‌گونه نقاشی‌های داخل تورفتگی را می‌توان علاوه بر آن فقط در تالار آینه (شیش محل) قلعه‌ی لاهور یافت.

گیاهان یا حیوانات: تصاویر چندتکه اکنون نگاه دقیقی بیافکنیم به نقاشی «قاب‌شده» روبروی نقاشی مورد بحث کامل خان که آن نیز زمینه‌ی قرمز سیر مشابهی دارد. جالب توجه اینکه مضامین هر دوی آنها درخت است و نه گل‌وگلدان. در تصویری که روبروی نقاشی «تارهای موی پیغمبر» قرار گرفته نه یک درخت، بلکه چهار درخت می‌بینیم. حتی اگر فرض کنیم که درخت سرو نماد انسان کامل است و محمد پیغمبر آرمانی را مجسم می‌کند، نمی‌توان مفهوم معنوی آن را به روشنی کشف کرد. و اما اگر فقط بر آنچه می‌بینیم متمرکز شویم چیز دیگری نیز در این تصویر به چشم می‌خورد. به جای چهار درخت و چند گل می‌توان تاج عجیب‌الشکل درخت را در دست چپ با کمی تخیل به تصویر انتزاعی سر اسب (یا هر حیوان سم‌دار دیگر) تعبیر کرد. دیدن تاج درخت به صورت سر اسب برخلاف آنچه ابتدا به نظر می‌رسد، چندان دور از ذهن نیست. و اما اینکه تصاویر حیوانات و انسانها نباید در اماکن مقدس نشان داده شوند نباید مانع این تصور شود، چرا که این فقط یک تداعی معانی است. ما در نظر اول واقعاً چیزی جز چهار درخت و برگهای آن نمی‌بینیم. بنابراین فقط تخیل ناظر از حکم منع تصویرسازی تخلف می‌کند نه خود نقاشی. ولی می‌توانیم ادعا کنیم که قدرت تخیل ما هر چه به نقاشیهای مسجد وزیرخان بیشتر نگاه می‌کنیم و درباره‌ی آن تأمل می‌کنیم، برانگیخته‌تر می‌شود تا در آنها چیزهایی را ببینیم که در نظر اول به چشم نمی‌خورد. مگر پیش از آن حتی قبول نکرده بودیم که در اینجا تار موی پیغمبر نشان داده شده؟ این پندار هر چه موجه هم باشد باز حاصل تخیل و تداعی معانی است. همچنین در دیوارنگاره‌ها سنجاب و پرنده کشف کردیم. موارد زیر قرینه‌ای است بر اینکه در این تصاویر نه تنها گیاهان بلکه حیوانات نیز به چشم می‌خورند. اگر نگاه دقیقی به تصاویر بکنیم می‌بینیم گلهایی که در نظر اول به چشم می‌خورند به سبک طبیعت‌نما (ناتورالیستی) نیستند، چرا که در این صورت نقاشی خوب نمی‌توانستند باشند. طبیعت‌نما نبودن آنها البته دلیل آن نیست که فقط نماد چیز دیگری باشند، مثلاً گلهای بهشتی. اغلب این نقش‌مایه‌ها الگوهایی هستند مشابه آنچه در نقاشی مدرن مانند کوبیسم دیده می‌شوند که بیننده را تشویق می‌کنند اشکال انتزاعی و ناصاف و درهم‌ریخته را به صورت اشکال شناخته‌شده درآورند، یعنی چیزهایی را بشناسند و در ذهن خود بسازند که به‌هیچ‌وجه صریحاً تصویر نشده‌اند.

به محض اینکه به طور آزمایشی فرض‌کنیم که احتمالاً با اینگونه زیبایی‌شناسی سروکار داریم- حتی اگر حرفی خلاف روند تاریخ زده باشیم و نگاه آشنا به هنر مدرن

را به سوی اوضاع و احوال کاملاً متفاوتی برگردانیم در این صورت، جهان تصاویر مسجد وزیرخان برای ما با نمود بهتری از نو کشف می‌شود. آنچه پیشتر گلهای معلق و مهمل و فضاپرکن بودند اکنون به صورت پروانه به نظر می‌رسند. با دیدن بسیاری از گلهای دارای مادگی بزرگ تصویر زنبور به ذهن تداعی می‌شود. شاید چنین



این تصویر که مقابل تصویر قبلی قرار داده شده، به سختی قابل شناسایی است. چشم ها را دو گل لاله که به پهلو متمایل شده اند مجسم می‌کنند. قسمت وسط تصویر پوزه‌ی قدرتمند جانوری را القا می کند که احتمالاً یک ببر است.
Photo: Stefan Weidner

نقش‌مایه‌ای می‌خواهد هر دو را نشان دهد هر زنبور و هم مادگی گیاه. آیا ممکن است حلقه‌هایی که در تصویر زیر گلدان دیده می‌شوند نشان‌دهنده‌ی حلزون و کرم حشره باشند؟ در خارج از مسجد نیز به پدیده‌های مشابهی برمی‌خوریم. سرِ دسته‌ی گلدانها در دالان ورودی گور یادبود جهانگیر در شاهدره و لاهور هر دو به شکل سر قو ساخته شده‌اند. در تصویر دیگری قوهای پرنده دیده می‌شوند.

هر کس آزاد است که از این تداعی اجتناب کند، همان‌طور که کسانی تصویرسازی طبیعت زنده را در اماکن مقدس اسلام به علل دینی رد می‌کنند یا آن را به علل دیگر محتمل نمی‌دانند. و اما اگر کسی خودسانسوری و امتناع تفکر و پیشداوریها را کنار بگذارد می‌تواند این عناصر را تعبیر کند و ابهام ناشی از ظاهر و باطن (دو اصطلاح اساسی کلام اسلامی) را که به نظر می‌رسد در اینگونه نقاشی‌ها نیز معمول باشد، برطرف سازد.

کسی که این روش را مناسب نمی‌یابد می‌تواند اینها را بهشت بی‌جان تلقی کند. ولی موافقان این روش وقتی که قدم به شبستان می‌گذارند خود را در بهشتی می‌یابند که می‌درخشد و زنده است و در آن پروانه‌ها پر پر می‌زنند و زنبورها وزوز می‌کنند. در روایتی از علی امام اول شیعیان آمده است: «مردم درخوابند و چون بمیرند بیدار شوند.» ورود به شبستان ورود به نوعی آخرت بهشتی در این دنیاست و مانند بیداری و زندگی و تخیل خلاقانه‌ی کسی است که قبلاً خوابیده بود.

حداقل در حاشیه به ویژگی چشم‌گیر دیگر برخی از گلها و شکوفه‌ها که در دیوارنگاره‌ها به تصویر کشیده شده اشاره می‌کنیم. بعضی از آنها نوعی چرخش غیرطبیعی نشان می‌دهند که به نقش‌مایه‌ی صلیب شکسته می‌ماند . نقش‌مایه‌ی دیگر صلیب شکسته را از جمله در کاشیکاریهای آرامگاه اکبرشاه در سکندرا می‌بینیم. به صورت گونه‌ی سه‌تکه‌ای می‌توانیم آن را در تزیینات مسجد مریم‌الزمان در لاهور ببینیم.

در این گونه موارد می‌توان این نقش‌مایه را چه از لحاظ تزیینات و چه از نظر چرخش گلها تصادفی تلقی کرد، ولی در این مورد خاص تصادف نامحتمل تر از عمد است. اگر مفهوم نمادی نقاشی مسجد وزیر خان را جدی بگیریم درمی‌یابیم که مثلاً سرو نشانه‌ی انسان کامل یعنی پیامبر اسلام است (همان‌طور که اغلب مفسران نیز این را می‌گویند) بنابراین بعید نیست که گلهای شبیه صلیب شکسته که در طبیعت وجود ندارد، اشاره‌ای به سنن هندویی باشد. با توجه به عقاید التقاطی مذکور و رواداری دینی بسیاری از حکام مغول چنین برداشتی ضرورت می یابد. در دربار مغول گورکانی ستاره شناسان مسلمان و هندو هر دو کار می‌کردند و اشراف هندو در مدیریت کشور نقش مهمی داشتند . اگر کثرتگرایی دینی که در زمان حکومت گورکانیان رایج بود و ترکیب چنددینی جمعیت کشور را منعکس می‌کرد هیچ اثری در معماری نمی‌گذاشت جای تعجب بود - حتی اگر در پژوهشهای راجع به مسجد وزیر خان سخنی از آن نرفته باشد و از دیدگاه مسلمانان پاکستان چندان مطلوب نباشد.

ابهام تصاویر حتی اگر معترف باشیم که در مسجد وزیرخان اشاره‌های مبهمی به طبیعت زنده وجود دارد، تعبیر تصویر «قابدار» (دربرابر تصویر متضمن تارهای موی پیغمبر) به درخت با سر اسب گستاخانه به نظر می‌آید. ولی فکر نمی‌کنم این تعبیر تصادفی باشد. وقتی می‌توانستیم اثر غیرعمدی تصویر را باور کنیم که تصاویر دیگر نیز طبیعت زنده را تلقین نمی‌کردند و از هرگونه ابهامی عاری بودند. و اما وقتی که دیوارنگاره‌ها در سطوح متعددشان، زیبایی‌شناسی قابل تعبیری نشان می‌دهند و با ویژگی معمایی خود مفسر را به چالش می‌کشند نمی‌توان ابهام



تصویر جذابی در داخل «قاب» که روبروی تصویر حاوی نقاشی موی پیامبر قرارداده شده است. برگ‌های درخت توس در سمت چپ تصویر می‌توانند سر یک اسب باشند که سرش را برای خرناسه کشیدن خم کرده است. برگ‌های تاریکتر و بلند چشم ها را مجسم می کنند در حالی که شاخ و برگ‌های کمرنگ پوزه جانور را القا می‌کنند.
Photo: Stefan Weidner

درخت و سر اسب را بکلی نادیده گرفت. بدین ترتیب در اینجا با تصویر معمایی سروکار داریم که در هنر اسلامی نادر است. تصویر زمانی معمایی است که بتوان آن را به دو صورت تعبیر کرد. گونه‌ی آرمانی چنین تصویری آن است که با شناختن یکی دیگری ناپدید شود. البته تعداد زیادی اشکال مختلط نیز وجود دارد. مشهورترین آنها صورتهای نمادینی است که در نقاشی‌های آرچیمبولدو (۱۵۲۷ تا- ۱۵۹۳) از نقش‌مایه‌های خاصی ترکیب یافته‌اند. تصادفی نیست که آثار آرچیمبولدو و مسجد وزیر خان کمابیش به همان عصر تعلق دارند: شروع عصر نو، دوره‌ی متأخر رنسانس و سبک متکلفانه. و اما ابهام نقاشی‌های آرچیمبولدو برخلاف تصاویر مسجد وزیرخان کاملاً آشکار است. احتمالاً هر تماشاگری در تصاویر آرچیمبولدو هم صورت را می‌بیند و هم عناصر سازنده‌ی آن را - بنابر این رازی در آنها نهفته نیست.

درست این شفافیت و قابل‌فهمی تصاویر آرچیمبولد شاید جالب‌ترین جنبه‌ی آنها باشد. در دوره‌ی او نقاشی و تصویرسازی مانند امروز همه‌جاگیر نبود و مردم چشمان آزموده به دیدن نقاشی نداشتند. در حالی که نقاشی‌های آرچیمبولدو برای ما به آسانی قابل فهم‌اند و اسرارآمیز به نظر نمی‌آیند می‌توان گفت که معاصران او ابتدا باید خیلی چیزها را کشف می‌کردند.

علاوه بر آن صورتهای نمادین آرچیمبولدو در جهت مقابل تصاویر مبهم مسجد وزیرخان اثر می‌گذارند. در نقاشیهای آرچیمبولدو ابتدا تمام تصویر را می‌بینیم یعنی صورت را. سپس (اگر به آنها نزدیک شویم) کشف می‌کنیم که از چه عناصری ترکیب یافته‌اند و از این بابت نمونه‌ی آموزشی خوبی برای سازندگی هنری هستند. آموزشی از این لحاظ که نگرنده به چگونگی درک هنری واقف می‌شود. شاید تصادفی نباشد که چندین دهه بعد آثار فلسفه‌ی ادراکی رنه دکارت (۱۵۹۶ تا-۱۶۵۰) و جرج برکلی (۱۶۸۵ تا-۱۷۵۳) نوشته شد.

اثر آموزشی تصاویر معمایی آرچیمبولد را در لاهور نمی‌توان یافت. در آنجا تصاویر معمایی را وقتی می‌توانیم ببینیم که از اول بدانیم به دنبال چه می‌گردیم. فقط معاصرانی که از چندمعنایی آنها خبر داشتند می‌توانستند از ظاهر نقاشی به تصویر باطنی نهفته در آنها پی ببرند. آنها دانش و تجربه‌ای در برخورد با این تصاویر داشتند که فقط درباریان نخبه از آن در سرزمین مغول گورکانی برخوردار بودند. برای تأکید نظریه‌ی تصاویر معمایی در لاهور لازم است مثالهای بهتر از آنچه در مورد نقش‌مایه‌ی سر اسب یا تعبیر برخی از عناصر نقاشی به حیوانات کوچک و حشرات یا نمادها دیدیم، ارائه شود. این مثالها را در محلی می یابیم که انتظارش را نداریم، در مسجد دائی انگه خارج از حصار شهر لاهور در محله‌ی ایستگاه.

تصاویر معمایی در مسجد دائی انگه مسجد دائی انگه شهرت بسیار کمتری از مسجد وزیرخان دارد و احتمالاً گردشگران به ندرت از آن دیدار می‌کنند. زمانی در کنار







بالا سمت راست: تصویری دارای تنه، بازو و صورت که در این وضع مینیاتوری راحت تر تشخیص داده می‌شود.
بالا سمت چپ: نقش دیگری از سر در محل ورود به شبستان مسجد وزیرخان. گل های آبی رنگ مینا چشم‌ها را مجسم می‌کنند. همچنین می‌توان آنها را همراه با گل های بالای سرشان شاخ گاو و یا جانور مشابهی فرض کرد.
پایین سمت راست: قسمتی از درب باغ های شالیمار در لاهور که پرندگان را به وضوح به تصویر در آورده است.
پایین سمت چپ: نمای درشتی از تصویر یک گلدان در مقبره‌ی جهانگیر.

Photos: Stefan Weidner

یکی از جاده‌های اصلی لاهور قرار داشت، جاده‌ی لاهور به دهلی. پس از ساختن شبکه‌ی راه‌آهن توسط انگلیسی‌ها مستقیماً در کنار ریلها و در نزدیکی ایستگاه واقع شده است. ولی آن را به‌زحمت می‌توان در ته بن‌بستی در وسط محله‌ی فقیرنشین یافت.

تاریخ‌هایی که درباره‌ی تاریخ احداث آن داده شده بین ۱۶۳۵ و ۱۶۴۹ در نوسان است. بهر حال در زمانی نزدیک به احداث مسجد وزیرخان ساخته شده است. ولی چون عناصر تزیینی آن مورد نظر ماست فقط به این جنبه‌ها اکتفا می‌کنم. بخشی از مسجد به طوری‌که عکسهای من نشان می‌دهند ظاهراً تخریب شده یا قربانی تعمیرات و نوسازیهای اخیر گردیده است. ولی عناصر مهم مانند خاتم‌کاری‌های گنبد میانی شبستان و روی محراب باقی مانده‌اند. نگرنده‌ی ناوارد در تصاویر کاشی‌ها چیزی نمی‌بیند بجز برگ و شکوفه و گلدانهای انتزاعی. و اما اگر کسی امکان وجود تصاویر معمایی را از نظر دور نداشته باشد می‌تواند از این عناصر گیاهی سر حیواناتی را در ذهنش ترکیب داده مجسم کند. مثلاً در اینجا سر ببر و شیر و احتمالاً سایر حیوانات گربه‌سان وحشی مانند یوزپلنگ که مغولها آن را برای شکار رام می‌کردند (چیتا) و یا پلنگ‌های برفی که مغولها از افغانستان و هیمالیا می‌شناختند یا سر شترمرغ.

ترتیب تقدم عینی تصاویر در این مورد مهم نیست و به قدرت تخیل نگرنده بستگی دارد. ولی تعبیرپذیری موزاییک‌ها را نمی‌توان انکار کرد. بعید است که در اینجا فقط تصادف و یا دید مدرن نقاشی در کار باشد. یعنی از آن جهت که چون نگرش امروزی ما جاذبه‌ی هنری بیشتری دارد و عمق بیشتری به تصاویر می‌بخشد، در قیاس با دیدی که در اینجا فقط نقش‌مایه‌های گیاهی مجرد می‌بیند. علاوه بر آن، نحوه‌ی جاگذاری این تصاویر معمایی چشم‌گیر است: ممکن نیست که کسی وارد شود یا در آنجا نماز بگزارد و آنها را نبیند. کسی که بسوی مکه به رکوع می‌رود و رو به محراب بر می‌گرداند نماز خود را تحت نظر حیوانات گربه‌سان می‌گزارد. آنها مانند مغولان پاسدار دین و عبادت هستند، هر چند که این تعبیر در مورد نحوه‌ی تلقی مغولان از دین نامتعارف به نظر آید. چشمان این حیوانات نماد چشمان مراقبان مغولی است که خود را نماینده‌ی خدا در این دنیا می‌دانند.

با توجه به کلیشه‌ی تصویرستیزی اسلام تعجبی ندارد که پژوهشهای هنری تاکنون از این پدیده غافل مانده و این دانش به طوری‌که از مرمت بخش پایینی شبستان برمی‌آید ظاهراً در میان بومیان نیز رواج داشته است. و اما اگر این مرمت (احتمالاً بطور تصادفی) از طرح سنتی پیروی کرده باشد ابهام اولیه‌ی اثر تصویر حتی زمانی هم بجای مانده که قصد ابهام فراموش شده است. هنگام دیدارم از مسجد امکان آن را یافتم که کار استاد را هنگام بریدن کاشیها برای مرمت بنا از نزدیک تماشا کنم . او نمی‌دانست که احتمالاً خلاف تحریم تصویرسازی عمل می‌کند.

گذر از تزیین به تصویر تأمل درباره‌ی رابطه‌ی تزیین و تصویر در اینجا عاری از فایده نیست: کوتاه‌بینی خواهد بود اگر در یک ساختار تزیینی چیزی جز تزیین نبینیم و یا حداکثر آن را فقط تجریدی از برخی ساختارها (مانند گیاهان و پیچکها) تلقی کنیم. امکان گذر از تزیین به تصویر عینی همواره وجود دارد و در هر تزیینی نهفته است. افق گسترش به عینیت حتی زمانی هم گشوده است که در تزیین این امکان هنوز تحقق نیافته باشد. مرز این گذر نامشخص است و نقطه‌ای را که در آن تزیین به تصویر تبدیل شده نمی‌توان دقیقاً تعیین کرد، بلکه بستگی به دید نگرنده دارد. آثار متأثر از هنر اسلامی م. ک. اشر که در سال ۲۰۱۳ در موزه‌ی گرمسیری آمستردام نشان داده شد این دریافت را به نمایش می‌گذارد و به درک هنر تصویر معمایی مغولها یاری می‌کند.

آیا برداشت مدرن هنری با این تأملات ما را گمراه نمی‌کند و ما قربانی نگرش پیچیده و چندارزشی مدرن هنری نیستیم؟ و اما این واقعیت که در دوره‌ی تقریباً معاصر معماری مغول در انتهای دیگر جهان اسلام (که شاید دیگر جزو جهان اسلام نبود) نمونه‌ی مشهور دیگر گذر از تزیین به تصویر عینی دیده می‌شود که نه تنها به علت نزدیکی زمانی آن به معماری مغول بلکه حتی برای اینکه از منابع التقاطی تغذیه می‌کند و ناشی از اختلاط خاص فرهنگهاست، مؤید نظر ماست. این نمونه، از هنر به اصطلاح مدجّن پس از فتح دوباره‌ی اندلس گرفته شده است. اینها کاشیکاریهای سالن کارلوس پنجم در کاخ آلکازار در اشبیلیه (سویل) از کارگاه کریستوبال دِآگوستا (پیدایش در سالهای بین ۱۵۷۷ و ۱۵۸۳) است.

تزیین گیاهی و نقاشی صورتها و حیوانات در هم و برهم است و فقط با دقت به جزئیات می‌توان آنها را از هم تمیز داد. اوضاع و احوال متفاوت اجتماعی و فرهنگی و دینی و اعتقادی در سرزمین گورکانی منجر به یافتن راه‌حل‌های هنری خاصی برای تصویرسازی تزیینی شده‌اند. ولی امکانات یافته شده برای این تصویرسازی حاصل نگرش یا نیازهای هنری مدرن نیست. در کاشی‌های مزین شبستان مسجد دائی انگه این امکانات خلاقانه بدون اینکه زننده باشند تحقق یافته‌اند. هرکس بخواهد می‌تواند سر حیوانات را تشخیص دهد. ولی مجبور نیست. ترکیب تزیین و تصویر با ظرافت بیشتر از آنچه در نقش‌مایه‌های اشر یا کاشیکاریهای کریستوبال دآگوستا در اشبیلیه می‌بینم انجام گرفته است.

مانند کارهای «اشر» در اینجا نیز غالباً تزیینات روی سرامیک واقعی یا تصویری تحقق یافته‌اند. مثالی برای مورد آخر از دوره‌ی مغول را می‌توانیم در تصویر روی گلدانی در مقبره‌ی اعتمادالدوله در اگره ببینیم. در آنجا تصویری از چند ماهی دیده می‌شود که هرچند با تزیینات درهم‌پیچیده نشان داده شده‌اند ولی مسلماً قابل تشخیص هستند . این اصل غالباً در کاشی‌هایی که برای پوشش دیوار به کار می‌روند رعایت می‌شود. چند نمونه‌ی ایرانی آن را





بالا سمت راست: صلیب شکسته سه‌شاخه تزیینی در مسجد مریم زمانی در لاهور.
Photo: Stefan Weidner
بالا سمت چپ: گلی به شکل صلیب شکسته روی دیوار شبستان مسجد وزیرخان
Photo: Stefan Weidner
پایین: صلیب شکسته در مقبره‌ی اکبر سکندره، از کتاب «هنر خاتم‌کاری عصر مغول» نوشته‌ی ر. نات



جوزپه آرچیمبولدو:
پاییز، ۱۵۷۳، موزه لوور پاریس

© VG Bild-Kunst
Photo: Stefan Weidner

می‌توان در موزه‌ی هنر اسلامی در برلین تماشا کرد . مثالهایی از صدر اسلام را برای روش مشابهی می‌توان در کاشی‌های قصر امویان در المشتی یافت که مربوط به سده‌ی هشتم میلادی است. در تمام این موارد اثر متقابل تزیین و تصویر عنصر عمده‌ی هنری است و تصویر بخشی از تزیین و تزیین بخشی از تصویر به شمار می‌رود.

با توجه خاص به هنر خوشنویسی می‌دانیم که پدیده‌ی تصویر معمایی به مفهوم محدودتر آن (از آنجایی که اثر متقابل تزیین و تصویر به تنهایی تصویر معمایی نیست) در سنت اسلامی ناشناخته نیست. دو اثر خوشنویسی تصویری که در اینجا می‌خواهم مخصوصاً به آنها اشاره کنم در سالن نسخه‌های خطی موزه‌ی لاهور نگهداری می‌شود. یکی از آنها ظاهراً سری را نشان می‌دهد. حتی صورتی نیز آشکارا دیده می‌شود. اثر دیگری از خوشنویسی تجریدی، نقش‌مایه‌ی گلدانی است از نوع گلدانهایی که در مسجد وزیر خان دیدیم . این خوشنویسی چیزی را آشکار می‌سازد که نقش‌مایه‌های گلدان آن را ابتدا با تصاویر پررنگ خود پنهان می‌کنند. گل روی آن را می‌توان به کاریکاتور اندام انسانی تعبیر کرد و خوشنویسی به این تداعی تن درداده است، حتی اگر منظور اصلی این نبوده باشد. جاذبه‌ی تصویر در تعبیرپذیری سه‌گانه‌ی آن است از عینی به سوی مجرد: حروف ـ گلدان ـ اندام انسانی.

گلها و پیکرهای دیگر با توجه به توضیحات بالا بی مورد نیست که هنگام تماشای تزیینات داخلی معماری‌های گورکانی در انتظار دیدن تصاویر معمایی یا حداقل تصاویر چندمعنایی و تعبیرپذیر باشیم. این گفته به‌ویژه در مورد دیوارنگاره‌های زیاد دارای نقش‌مایه‌های گلدان در شبستان مسجد وزیر خان صدق می‌کند. اگر هنرمندان مغولی در موارد خاصی هم خواسته باشند با نقاشی گیاهان، طبیعت را حتی‌المقدور تقلید کنند، در مورد دیوارنگاره‌های مسجد وزیر خان مسلماً چنین کاری نکرده‌اند. آرایش عجیب گلها کاملاً دور از واقع‌گرایی تصویری است. بهترین گل‌فروش هم نمی‌تواند نظیر آن را آرایش دهد.

امکان دیدن صورتها یا اندامها در تصاویر گلدانها را مدیون تقارن نسبتاً کاملی هستیم که با تقارن صورتها و

محراب مسجد دایی انگه که دورتادورش را تصاویر معمایی از جانوران فراگرفته است. این محراب هنگام تعمیرات آسیب دید و در نتیجه تصویر پایین دیگر خصوصیات القایی اولیه را حفظ نکرده است.
Photo: Stefan Weidner



اندامها تطبیق می‌کند. اگر می‌خواستیم از تداعی اندامها و صورتها حتماً اجتناب کنیم می‌توانستیم این تقارن را به آسانی نادیده بگیریم. گلدان‌هایی هم وجود دارد که تعبیر دوگانه‌ی تصاویر آنها مقدور نیست، مانند نقش‌مایه‌ی گلهای مسجد بادشاهی در لاهور یا مسجد محبت‌خان در پیشاور و همچنین نقاشی‌های نامتقارن زیاد دیگر. از این تداعی همچنین می‌توان در نقاشی‌گلهای ساقه‌دار و بدون گلدان به صورتی که غالباً در نقاشیهای پیترا دورا (سخت‌سنگ) دیده می‌شود، اجتناب کرد.



و اما اگر در این گلدانها اندامها یا صورتهایی را ببینیم یا منظور هنرمند آن بوده که ببینیم این سؤال مطرح می‌شود که دقیقاً چه می‌بینیم، منظور از آن چه می‌تواند باشد. قدر مسلم آن است که چیزهایی از نوع گلدان را به‌سختی می‌توان مانند کاشی‌های بالای محراب در دائی انگه به حیوانات تشبیه کرد. آنها را همچنین نمی‌توان به سایر نمونه‌های عینی و موجودات واقعی تشبیه کرد. ولی در عین حال، به‌طوری که از وصف چند تصویر در این مقاله برمی‌آید، صورتها و پیکرهایی را نشان می‌دهند. این صورتها و پیکرها نماد چیزهایی هستند، مانند تارهای موی پیغمبر در شاخه‌های اقاقیا برای اشاره به شخص پیغمبر.



و اما این که «موجودات گلدانی» نماد چه هستند دقیقاً روشن نیست. اگر پیکرهای واقعی نباشند احتمالاً موجودات تخیلی و جن‌هستند مانند موجودات اسطوره‌ها و افسانه‌های شرقی. «موجودات گلدانی» را همچنین می‌توان نشانه‌های رمزی دانست مانند نوع اسلامی حیوانات افسانه‌ای یا واقعی مصور در آرمهای مغرب‌زمین. دو محدوده را می‌توان در این جا مورد توجه قرار دارد: حوزه‌ی های دینی و درباری که نباید آنها را دقیقاً از هم تفکیک کرد. چون احتمال قوی می‌رود که منظور اصلی از قرائت دوگانه‌ی تصاویر درآمیختن این دو حوزه باهم بوده است. این عملکرد با هدف حکمرانان مغول تطبیق می‌کند که می‌خواستند به حکومت خود مشروعیت دینی دهند و برای این منظور برنامه‌یی دینی و درباری طرح کرده بودند تا حاکمیت‌دینی‌شان بر سرزمین گورکانی در آن منعکس شود. به‌طوری که می‌دانیم این برداشت دینی در برخورد مغولان با هنر نقاشی نیز نشان داده شده است. اثر نقاشی هند بر نقاشی مینیاتورهای مغولان را می‌توان به آسانی ثابت کرد. مثلاً می‌دانیم که نسخه‌های مغولی از حماسه رامایانه برای استفاده‌ی خاندان سلطنتی وجود داشت. تصاویر این حماسه با مینیاتورهای حماسه‌های اسلامی مناطق ایرانی فرق دارد. به‌ویژه در آن، تصویر اهریمن جالب توجه است. تصور اینکه اهریمن چه قیافه‌ای داشته و قابل نقاشی است بدین طریق به دربار مغول و به محفل نخبگان درباری راه یافت. همچنین هاله‌ی نوری که در بسیاری از تصاویر حکمرانان مغول دیده می‌شود بیش از همه شاهدی است بر اثر هنر مسیحی بر هنر گورکانی. تصاویر زیادی نیز از فرشتگان می‌یابیم که احتمالاً تحت تأثیر نقاشی مسیحی مغرب‌زمین به وجود آمده‌اند.



قطع نظر از این تأثیرگذاری سنت‌های غیراسلامی، به برخی از ویژگی‌های خاص پُرتره‌های حکمرانان مغول اشاره می‌کنیم: این حکمرانان غالباً با گردنبند مروارید نشان داده می‌شوند. بنابراین می‌توان گفت که آن را به مناسبت‌های خاص بگردن می‌آویختند. گاهی عمامه‌ها نیز با مرواریدهایی تزیین می‌شده است. در این تصاویر پادشاه غالباً چهارزانو نشسته است . اگر ایستاده باشند غالباً دامن ناقوس‌مانند و بدن‌نمای عجیبی پوشیده‌اند . از این مینیاتورها برمی‌آید که خود لباس نیز با نقش‌مایه‌ی گیاهی و گلها تزیین می‌شده به‌طوری‌که پادشاه (هرگاه این تشبیه مجاز باشد) مانند گلی به نظر می‌رسید که بر محیط خود هاله افکنده است. و اگر پادشاه مانند دسته‌گلی به نظر رسد و اثر بگذارد احتمال می‌رود که دسته‌ی گل رمز پادشاهی و یا نماد هاله‌ی آن تلقی می‌شده است.



کاشی‌های محراب مسجد دایی انگه که یک شیر، یک پلنگ، یک چیتا و یک پلنگ برفی را مجسم می‌کنند.
Photo: Stefan Weidner

اگر در تصاویر گلدانی مسجد وزیر خان صورتهایی تشخیص دهیم متوجه می‌شویم که آنها از روبرو به ناظر می‌نگرند، با او مستقیماً برخورد می‌کنند، گویی او را بهتر می‌بینند و می‌شناسند تا او آنها را ـ به‌ویژه هنگامی که او آنها را فقط نقش‌مایه‌ی گل می‌داند. تصویر با این نگاه مستقیم به



یک کاشی با قسمتی از یک آیه‌ی قرآن و تصاویری از پرندگان. متعصبان دینی سر این پرندگان را کنده‌اند. متن خوشنویسی شده‌ی روی کاشی ابتدای آیه‌ی ۱۰ از سوره‌ی ۷۶ است. ایران، کاشان، احتمالاً متعلق به سال ۱۳۰۷، موزه‌ی هنر اسلامی برلین
Photo: Stefan Weidner

نگرنده حالت هیپنوتیسمی می‌بخشد. تصاویر همچنین به‌نحو دیگری با نگرنده ارتباط برقرار می‌کنند: از او معما می‌پرسند، با نگرش او بازی می‌کنند، آن را منحرف می‌سازند، وانمود می‌کنند که صرفاً گلدان نیستند بلکه صورت موجود زنده‌ای هستند، یا وانمود می‌کنند که فقط گلدان هستند. با نگرش او بدین نحو بازی می‌کنند که نمی‌گذارند اثر تصویری ثابتی از وجودشان صادر شود، نه به این علت که قابل شناخت و بازشناسی نباشند بلکه به‌رغم منحصر به‌فرد بودنشان احتمال عوضی گرفتن آنها می‌رود. چرا که مانند نقاشی کوبیسم همواره باید در چشم نگرنده از نو ترکیب یابند. خود این تصاویر موجودات زنده‌ای هستند به این مفهوم که جزو نگرنده می‌شوند و او در هر مورد و هر آن و هر حالتی به نحو خاصی در برابر آن واکنش نشان می‌دهد و دید دیگری دارد.

به نظر من، اندیشه‌ی اصلی در نقش‌ونگار شبستان مسجد وزیرخان آن است که تصاویر در ارتباط مستقیم و در عیـن حـال نـاخـودآگـاه با نگرنده باشند، در تعاملی هیپنوتیزمی با شعور باطن او. این تصاویر گلدانی نه پادشاهی را نشان می‌دهند و نه موجود عالی دیگری را، در واقع نمایندگان قدرتهای عالی در کیهان دیگری هستند که با ابزارهای معمولی تقلیدی نمی‌توان آنها را نشان داد. آنها ماهیت و ذات و هاله‌ی پادشاهی را نشان می‌دهند که از هرگونه عینیت تصویری منزه شده‌اند، مانند متصوفان اسلامی و ریاضت‌کشان هندی که مراحل زیادی از تزکیه‌ی نفس و فنا را گذرانده‌اند تا به خدا (یا برهمن) تقرب یابند. کسی که وارد درگاه و سپس حیاط و شبستان مسجد وزیرخان می‌شود گویی در گذرگاهی از کنار نگارخانه‌ی معنوی و دنیوی پادشاهان و نمادهای آنها عبور می‌کند که در آن پیغمبر اسلام به عنوان عنصر اصلی مصور شده و یا نمادهای او با نشان دادن تارهای مویش و در نقطه‌ی مقابل

آن سر مرکبش بُراق که در شب معراج بر آن سوار شده بود، به تصویر کشیده شده‌اند. با پذیرفتن تصاویر گلدانی به عنوان تصاویر معمایی و نمادهای دینی و دنیوی حکومت گورکانی به مفهوم تفویض حکومت از جانب پیغمبر، تعبیر تصویر تار موی او از جانب کامل خان ممتاز عقلانی یا قانع‌کننده به نظر می‌آید.

عالم صغیر و عالم کبیر مقایسه‌ای با نقاشی مینیاتور ما را در درک طرح وزیرخان یاری می‌کند. نقاشی مینیاتور جهان بسته‌ای است که در آن همه‌ی نقش‌ها به هم نگاه می‌کنند و نه به نگرنده‌ی خارج از نقاشی. مینیاتور درواقع عالم صغیری است و محدودیتش از ظرافت نقش‌های آن ناشی می‌شود: جهانی است که می‌توان آن را در دست گرفت و مانند کتاب ورق زد. ولی نقش‌های گلدانی مسجد وزیرخان با نگرنده مستقیماً برخورد می‌کنند و از نگاه به او هم فراتر می‌روند. آنها نماینده‌ی عالم کبیر هستند که بر جهان انسانها اثر می‌گذارد و در عین حال از جهان آنـها فراتر می‌رود مانند گنبد آسمان که آن را می‌توان در نقاشی‌تاقها بازیافت. کسی که وارد شبستان مسجد وزیر خان می‌شود به نقطه‌ی تقاطعی می‌رسد، محل تقاطع عالم انسانی و عالم کبیر که با جهان انسانها قابل قیاس نیست، همان‌طور که پیکره‌های گل و نحوه‌ی شکل‌یابی آنها برای نگرنده قیاس‌پذیر نیست. نگرنده احساس می‌کند که همه‌ی اینها معنایی دارند و بنابه درجه‌ی تحصیلات و اشراف دینی و عرفانی خود می‌داند چه معنایی بر آنها مترتب است. آنها را درک می‌کند و می‌بینند. ولی هرگز نخواهد توانست همه چیز را درک کند. نهایتاً جهان تصاویر مسجد بزرگتر از حیطه‌ی درک او خواهد ماند و این احتمالاً در مورد سازندگان و استادکاران و نقاشان نیز صدق مـی‌کـنـد کـه هـر یـک فقط بخش مربوط به خود را بخوبی می‌شناسند و می‌فهمند.

مواد مخدر و ضعف بینایی درخاتمه به دو جنبه اشاره می‌شود که مورخان امروز آنها را معمولاً نادیده می‌گیرند ولی احتمالاً اثرگذاری آنها در درازمدت برای بسیاری از ناظران کمتر از موارد دیگر نیست و آن همانا ضعف بینایی است که در شرق تاکنون تصحیح نشده و در غرب نیز تصحیح آن همه‌جانبه نبوده است. ضعف بینایی منجر به نگاه دیگری به این گلها می‌شود، نگاهی که آن را نگرنده‌ی بدون ضعف بینایی فقط وقتی می‌تواند تا حدی دریابد که تصاویر را از دور یا به صورت مدل بسیار کوچکی مانند مینیاتورهای الکترونی «انگشتی» ببیند. در این صورت تصاویر گلدانی با پیکر و صورتهای آن بیشتر نمود می‌کنند و خود را واقعاً بدون تردید نشان می‌دهند (مانند دیوارنگاره‌هایی که احتمالاً به این علت در اینجا عمداً به ابعاد کوچکی تصویر شده‌اند). از این جهت نیز تزیینات زندگی خاص خود را دارند و اثرشان بر اشخاص یکسان نیست و ممکن است حتی در طی زندگی همان نگرنده شکل آنها به نسبت کاهش قدرت بینایی او تغییر یابد.

جنبه‌ی دیگری نیز که برای زیبایی‌شناسی ادراک حائز اهمیت است و به‌ندرت مورد توجه واقع شده مواد مخدر به‌ویژه الکل و تریاک و مشتقات آن است که گورکانیان از آن به افراط استفاده می‌کردند. هنگام بحث از اثر هیپنوتیزمی تصاویر تلویحاً اشاره شد که می‌توان مسجد وزیرخان را فضای سایکودلیک تلقی کرد که بر نگرنده نیز چنین اثری دارد. این اثر البته تحت تأثیر مواد مخدر در جهات مختلفی قابل تشدید است. هنوز هم استفاده از حشیش به رغم منع شدید قانونی، در پاکستان به‌ویژه در محافل صوفیان رواج دارد. حالت ناشی از استفاده‌ی مواد مخدر که برخی از ادبای غرب مانند هانری میشو و آلدوس هاکسلی تشریح کرده‌اند مانند دستورالعمل روانشناسی ادارکی برای کشف رازهای جاهایی مانند شبستان مسجد وزیرخان به نظر می‌آید - البته فقط زمانی که حاضر باشیم چندمعنایی و معمایی تصاویر را مدنظر قرار دهیم و پندار کیهان‌شناختی مغولان و جهان‌بینی التقاطی آنها را بپذیریم، بـجـای ایـنـکـه قـرائتها را بـه تـعـبیرهای کلیشه‌ای سنیان «راست‌کیش» این زمانه کاهش دهیم (که در ارتباط با مغولهای گورکانی خلاف روند تاریخ خواهد بود). با این همه یا شاید درست به این علت به نظر می‌رسد لازم به یادآوری باشد که تصاویر معمایی لاهور تخلف از منع تصویرسازی نیست، بلکه در تأیید آن است. آنها گرچه نیاز تصویرسازی را به نحوی بیان می‌کنند ولی آن را عیناً تحقق نمی‌بخشند بلکه فقط ادراک ذهنی نگرنده‌ی رازآشنا و آماده را ارضا می‌کنند. در اینجا می‌توان آن را نوعی تقیه‌ی در تصویرنگاری نامید یعنی کتمان بدعت‌گرایی سفارش‌دهندگان این مسجد و قصد پنهانی آشتی‌دادن جهان‌بینی‌ها و توقعات هنری متناقض باهم. زیرا در اینجا با نگاه سطحی همواره فقط گل و گلدان می‌بینیم. منع تصویرسازی در فضای مقدس معماری مغول نیز تا حد زیادی رعایت شده است. تاریخ هنر اسلامی نیازی به بازنویسی ندارد، با این قرائت فقط اعجاز و استثنایی بر آن افزوده می‌شود.

اشتفان وایدنر اسلام‌شناس و سردبیر مجله‌ی فکر و فن (اندیشه و هنر) است. اگر می‌خواهید با او درباره‌ی این مقاله مکاتبه کنید به نشانی زیر نامه بنویسید:
stweid.stefanweidner@gmail.com

STEFAN WEIDNER • ZAHIR AND BATIN

ترجمه‌ی منوچهر امیرپور

آلمانی یاد بگیرید
آلمان را تجربه کنید

GOETHE
INSTITUT

اندیشه و هنر
سال ۵۳ (۱۴)
شماره ۱۰۲ (۲۷ دوره جدید)
دی ۱۳۹۳ - تیر ۱۳۹۴

ناشر: انستیتو گوته
سردبیر: اشتفان وایدنر
هیات تحریریه:
منوچهر امیرپور
اشتفان وایدنر

ویرایش:
منوچهر امیرپور
فرخ معینی

دستیاری با وسایل عکاسی:
سیمونه فالک

طراحی:
گرافیک تیم میشائل کروپ
صفحه‌آرایی نسخه فارسی:
فرخ معینی
چاپ: Werbedruck GmbH
Horst Schreckhase

نشانی ناشر:
Goethe Institut e.V.
Dachauer Str. 122
80637 München
Germany

نشانی هیات تحریریه:
M. Amirpur
Am Südhang 51
53809 Rüppichteroth
Germany

پست الکترونیکی:
amirpurM@t-online.de
fikrun@goethe.de

اینترنت:
www.goethe.de/fikrun

ART&THOUGHT E-PAPER
www.goethe.de/fikrun

اندیشه و هنر یک نشریه فرهنگی است که سالی دو بار توسط انستیتو گوته، مرکز فرهنگی آلمان منتشر می‌شود. این نشریه علاوه بر فارسی به انگلیسی (Art&Thought) و به عربی (فکر و فن) هم به چاپ می‌رسد.

اندیشه و هنر به رایگان توزیع می‌شود. فروشندگان این نشریه مجازند از علاقمندان به این نشریه معادل مبلغ تا ۵ یورو و یا ۵ دلار بابت حق توزیع اخذ کنند.



رو و پشت جلد: سقف شبستان
مسجد وزیرخان در لاهور

Photos:
Stefan Weidner



شماره‌های پیشین:
شماره ۹۸ ـ برخورد با گذشته
شماره ۹۹ ـ فرهنگ آب و هوا
شماره ۱۰۰ـ ۱۹۱۴ - جنگ اول جهانی و پیامدهای آن
شماره ۱۰۱ ـ آموزش و پرورش

شماره آینده:
شماره ۱۰۳ ـ ادبیات











پسربچه ای دروستایی در سودان
Photo: Stefan Weidner



سلمان اختر ا حاجی خلیل اصلوجان ا جلیل بنانی ا زیگرید شایفله
جمال خلیل صبح ا حوریه عبدالواحد ا مریم شولر اجاق
آلیس میلر ا اُشتفان میلیش ا پریسا نجفی تنکابنی ا اشتفان وایدنر

نگاه ویژه: معمای تصاویر در لاهور

WWW.GOETHE.DE/FIKRUN